Toplum ve Bilim

62 YAZ-GÜZ 1993

Türk milliyetçiliğine bakmaya çalışırken **Çağlar Keyder**

Mukayeseli tarih yazını için bir öneri: Hukuk, mülkiyet, meşruiyet **Huri İslâmoğlu İnan**

Abdülhamid döneminde törenler, simgeler, mitler **Selim Deringil**

Türk ulusçuluğu ve Türkî Cumhuriyetler **Günay Göksu Özdoğan**

Küresel sermaye ve ulus-devlet üzerine etkileri **Menderes Çınar**

Devletini arayan millet: Almanya örneği **Ayşe Kadıoğlu**

"Eritme Potası"ndan çokkültürcülüğe: ABD'de etnik topluluklar **Füsun Üstel**

Postmodernizm ve radikal demokrasi **Fuat Keyman**

Toplum ve Bilim

62 YAZ-GÜZ 1993

Çağlar Keyder
Türk milliyetçiliğine bakmaya başlarken **7**

Huri İslâmoğlu - İnan
Mukayeseli tarih yazını için bir öneri: Hukuk, mülkiyet, meşruiyet **19**

Selim Deringil
Abdülhamid dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda simgesel ve törensel doku: "Görünmeden görünmek" **34**

Günay Göksu - Özdoğan
Türk ulusçuluğu ve Türkî Cumhuriyetler: Kuramsal ve tarihsel bir yaklaşım **57**

Menderes Çınar
Küresel sermaye ve ulus-devlet üzerine etkileri **78**

Ayşe Kadıoğlu
Devletini arayan millet: Almanya örneği **95**

Füsun Üstel
"Eritme Potası"ndan çokkültürcülüğe: ABD'de etnik topluluklar **112**

Fuat Keyman
Postmodenizm ve radikal demokrasi **126**

ELEŞTİRİ

Ahmet Orhun Akarlı
Milliyetçilik sorununa çağdaş yaklaşımlar **156**

Büşra Ersanlı-Behar
Ulusal kimlik: Kültürel mi, siyasal mı? **171**

Meyda Yeğenoğlu
Milliyetçiliğin sorunsalı: Üçüncü Dünya'da ideoloji ve çelişki **184**

Selim Deringil
İktidar ve tarih **191**

KİTAP TANITIMI **197**

İLETİŞİ **208**

DERGİLERDEN **210**

Toplum ve Bilim

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Murat Belge

YAYIN YÖNETMENİ
Tanıl Bora

REDAKSİYON KOMİTESİ
Ulus Baker
Necmi Erdoğan
Oğuz Işık
Mehmet Küçük
Mahmut Mutman
Bülent Peker
Erol Taymaz
Meyda Yeğenoğlu

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Ali Artun • Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Filiz Burhan

DİZGİ
Maraton Dizgievi

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

KAMERA VE FİLM ÇIKIŞ
Perka A.Ş.

KAPAK VE İÇ BASKISI
Ayhan Matbaası

YAZIŞMA ADRESİ
Konur Sok. 24/4 Kızılay 06640 Ankara
Tel. 425 36 00 • 425 20 71 • Fax: 425 18 15

BİRİKİM YAYINLARI
Klodfarer Cad. İletişim Han
Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel. 516 22 60 • Fax: 516 12 58

KAPAK: "Yeni" kıyafetiyle bir fabrika işçisi kız, Kayseri 1936. Kaynak: *La Turquie Kemâliste, sayı 11, Şubat 1936.*

YAYIN DANIŞMA KURULU
Asaf Savaş Akat / Asu Aksoy
Korkmaz Alemdar / Tosun Arıcanlı
Büşra Ersanlı / Korkut Boratav
Ayşe Buğra / Reşit Canbeyli
Ümit Cizre / Alain Duben
Atilla Eralp / Selçuk Esenbel
Sureia Faroqhi / Nilüfer Göle
Ümit Hassan / Oğuz Işık
Fatma Işıkda
Huricihan İslâmoğlu İnan
Kemal İnan / Ahmet İnsel
Deniz Kandiyoti / Nihal Kara
Aykut Kansu / Reşat Kasaba
Çağlar Keyder / Levent Köker
Şerif Mardin / Mahmut Mutman
Ünal Nalbantoğlu / İlber Ortaylı
Oğuz Oyan / Ayşe Öncü
Doğan Özlem / Jale Parla
Ömür Sezgin / İlkay Sunar
Burhan Şenatalar / Şirin Tekeli
İlhan Tekeli / İsenbike Togan
Zafer Toprak / İnsan Tunalı
Aydın Uğur / Galip Yalman
Faruk Yalvaç / Meyda Yeğenoğlu
Deniz Yenal / Zafer Yenal
Nurhan Yentürk

Bu sayıda...

Milliyetçilik ve ulus-devlet üzerine çözümlemeler ve tartışmalar, bir süredir, siyasal gündem gibi toplum bilimlerinin de gündeminde geniş yer kaplıyor. *Toplum ve Bilim*'in elinizdeki sayısı bu tartışma ve çözümleme çalışmaları çerçevesindeki yazılardan oluştu. Sayıyı fiilen iki bölümde de düşünebiliriz: bir bölümde, Türkiye'de milliyetçiliğin oluşumunu/kuruluşunu (ve onun ön-tarihini) ele alan yazılar; diğerinde, milliyetçilik ile ulus-devlet tartışmasının evrensel/'küresel' boyutuna ve kimi özgül 'Batılı' bağlamlarına ilişkin yazılar... Dergi içeriğini, bu 'ulusal' bölümlemeyi yatay kesen, milliyetçilik tipolojileri, ulus-devletin işlevi ve yitip-yitmemekliği gibi tartışmalar ekseninde 'kurgulamanın/tasarlamanın' da ayrıca anlamlı olacağını düşünüyoruz.

Çağlar Keyder, "Türk milliyetçiliğine bakmaya başlarken" başlıklı yazısının teorik çatısını, milliyetçiliğin evrenselliğini, tarihselliğini, "dünya ideolojisi olmaklığı"nı vurgulayıp, tekil milliyetçilikler adına öne sürülen, özgünlük ve milletlerin ezeli sürekliliği savlarını sorgulayarak çatıyor. Keyder'in vargısı, 1970'lerden itibaren, ulus-devletin kapitalist "dünya sistemi" çerçevesinde işlersizleştiği, ideolojik düzeyde de milliyetçiliğin devlet kurma sürecindeki rolünden gelen baskınlığını yitirdiği ve (Alman milliyetçiliği şecereli) anti-liberal saiklerinin ise, dumura uğradığı doğrultusunda. Türk milliyetçiliğinin ise, uzun bir anti-sömürgeci mücadeleye ve Doğu-Batı sorunsalı ile kapsamlı bir hesaplaşmaya dayanmadığı için, yukarıdan aşağıya dayatılma/inşa sürecinin fazlasıyla baskın olduğu, bu yüzden başarısız ve aşırı baskıcı bir milliyetçilik olarak biçimlendiğini ortaya koyuyor. "Üçüncü Dünyalı" veya Doğulu milliyetçiliklerin oluşumunun Doğu-Batı sorunsalı ve modernleşme/evrenselleşme-özselcilik ikilemi bağlamında çözümlenmesi, -Keyder'in de atıf yaptığı gibi- Partha Chatterjee'nin öncülük ettiği bir teorik açılım. Chatterjee'nin teorik çerçevesi Meyda Yeğenoğlu'nun *Kitap Eleştirisi* bölümündeki yazısında ele alınmakta.

Batılı-Doğulu milliyetçilik ayrımında olduğu gibi genel olarak bütün milliyetçilik tipolojilerinde, Almanya örneği ve Alman milliyetçiliği kerteriz noktalarından birini teşkil ediyor. Ayşe Kadıoğlu'nun yazısı, Alman 'ideal tipi'nin biçimlemesini be-

timledikten sonra, 'Alman tarzı' romantik ve organik milliyetçiliğin, güncel ırkçılıkta ve yabancı düşmanlığında kendini gösteren izlerini sürüyor. Sonuç olarak, küreselleşmenin getirdiği -sözkonusu milliyetçilik geleneği anlamında- "Almanlaşma" boyutunun, teritoryal bir saldırganlıkta değil "Diğeri"ni dışlama/yalıtma tutumunda tezahür ettiğini çıkartıyor. Alman 'tipi' etnisist-kültüralist milliyetçilik veya Ç. Keyder'in belirttiği gibi "eşitsiz gelişme" -milliyetçiliği, Türk milliyetçiliğinin çözümlenmesinde de kuşkusuz önemli bir kaynak. Günay Göksu Özdoğan'nın Türk milliyetçiliğinin etnik/etnisist damarları hakkındaki yazısı, bir yandan da bu kaynağın önemine işaret ediyor. Göksu-Özdoğan, Türk milliyetçiliğinin Türkçü-Turancı boyutunu ve 'malzemesini', sadece bir şecere hikâyesi temelinde ele almıyor; Sovyetler Birliği'nin çökmesiyle bağımsızlaşan Türkî cumhuriyetlerin güncel milliyetçilik tasarımlarına sunduğu girdileri işleyip, bu girdilerin Türk milliyetçiliğinin 'dengesini' bozan etkilerini de ima ediyor.

Milliyetçiliğin (ve tekil milliyetçiliklerin) şeceresini salt ulus-devlet kuruluş deneyimlerinin ve millet inşa etmeye dönük ideolojik söylemlerin kronolojisinde aramamak, kapitalizm -ve modernlik- öncesi hayat tarzının ve toplumsal kültürün dönüşüm sürecindeki altüst oluşları, intibak arayışlarını, siyasî, toplumsal, kültürel 'geçiş' biçimlerini mutlaka hesaba katmak gerektiği; Benedict Anderson'un *Imagined Communities*'inin (*Hayalî Cemaatler*) en önemli 'derslerinden' biri olsa gerek. Huri İslâmoğlu-İnan'ın "Mukayeseli tarih yazını için bir öneri: Hukuk, mülkiyet, meşruiyet" başlıklı yazısı, Türkiye'de milliyetçi söylemin ve ulus-devletin oluşum sürecinin çözümlenmesi açısından çok önemli ama ihmal edilmiş olan bu bakış açısını devreye sokuyor. İslamoğlu-İnan, Batı Avrupa tarihini idealize edip düzçizgileştirerek Batı-dışının tarihini ona nispetle bir 'anomali' olarak betimleyen yerleşik tarih yazınlarını sorgulayarak; Batı Avrupa 'normallerinin' de uzun siyasî mücadeleler ve hukuk-meşruiyet anlayışında köklü değişimlerle teşekkül ettiğini ve bu değişim sürecinde devletin düzenleyici (regülatif) ve meşrulaştırıcı işlevinin kilit önemini vurguluyor. Ardından, özel mülkiyetin kurumlaşması temelinde "piyasa toplumu"nun oluşması yönünde bir değişim dinamiğini 19. yüzyılda yaşayan Osmanlı toplumunda devletin bu düzenleme (regülasyon) ve meşrulaştırma işlevine nasıl 'intibak' ettiğini (ve uyarlandığını) irdeliyor. İslâmoğlu-İnan, devletin bu işlevsel uyarlamısına refakat eden ideoloji olarak milliyetçiliğin, dönemin Osmanlı resmî söyleminde, İslâm temelinde biçimlendiğini ortaya koyuyor; keza, İslâm'ın ulus-devletleşme sürecinin işlevselliği temelinde (yeniden-) biçimlendiğini söyleyebiliriz. Bu saptama, Türk milliyetçiliğinin ön-tarihini (prehistoryası) ele alırken yol gösterici olacak bir bakış açısı sunuyor. Selim Deringil'in "Abdülhamid dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nde simgesel doku: "Görünmeden görünmek'" başlıklı yazısı da, Osmanlı devletinin 'çağa' uyarlanmısının özgül bir boyutunu ve Türkiye'de ulus-devletin ön-tarihinin özgül bir veçhesini işliyor: Abdülhamid Saray'ının, ulus-devletleşme sürecindeki yeni monarşilere özgü "çağdaşlaşma" ve simgeler, efsaneler yaratma çığırına nasıl

"ayak uydurduğunu" inceliyor. Kamu alanındaki simgeler, ihsanlar, devletçe satın alınan ve simgesel değeri olan eşyalar, resmî kitabet dilindeki semboller, son dönem Osmanlı yönetici elitinin tahayyül dünyası hakkında da fikir verici nitelikte...

Ulus-devletin "kapitalizmi ulusal çerçevede denetleyemez" hale gelerek tükendiği savı, Ç. Keyder'nin yazısının temel kabulü idi. "Küresel sermaye ve ulus-devlet üzerine etkileri" hakkındaki yazısında Menderes Çınar, sermayenin "küreselleşmesinin" ulus-devleti ne ölçüde 'gereksizleştirdiğini' tartışıyor. Çınar'ın vargısı, sermayenin küreselleşmesinin ulus-devleti zayıflatan etkisinin göreceli olduğu; kapitalizmin ulus-devletin düzenleyici işlevlerine -değişen ölçek ve biçimde de olsa- ihtiyaç duymaya devam edeceği doğrultusunda. Ulus-devletin aşınmasına ilişkin tartışma, etnik veya milli kimlik esasına dayanmayan bir devlet biçiminin ve hukunun mümkün olup olmadığını gündeme getirdi. Bu tartışmada, çokuluslu, çokkültürlü "*melting pot*" (eritme potası) hususiyetiyle ABD modeli, etnik-kültürel milliyetçiliğe ve ulusal kimlik esasına dayalı devlet modeline karşı, yurttaşlık esasına dayalı bir alternatifin cisimleşmesi olarak gösterilebildi. Füsun Üstel, "'Eritme Potası'ndan çokkültürcülüğe: ABD'de etnik topluluklar başlıklı makelesinde, tarihsel gelişmesi içinde bu modelin sorunluluğunu ortaya koyuyor; bu deneyimin de özgül milliyetçilik biçimleri ve ulus-devlet 'jestleri' üretmekten geri kalmadığını gösteriyor.

Kitap Eleştirisi bölümünde ise, milliyetçilik literatürünün Türkçe'de yayımlanmış ve yayıma hazırlanmakta olan temel eserlerini (Gellner, Hobsbawm, Anderson, Smith) karşılaştırarak tartışılan yazılar var.

Son olarak Fuat Keyman'ın "Postmodernizm ve radikal demokrasi" adlı makalesi, bir bakıma, *Toplum ve Bilim*'in gelecek (63.) sayısını haber veriyor. Keyman, yazısında postmodernizm tartışmasının bir yandan tutucu, diğer yandan radikal demokratik ve (post-Marksist açılımlarına işaret ediyor. Politik kimliğin/öznenin, politik/kamusal alanın tanımlanmasına ilişkin tartışma ve eleştiriler, *Toplum ve Bilim*'in 63. (Bahar 1994) sayısının ağırlıklı konusunu oluşturacak. Ardından, coğrafya ve mekân kuramını konu alan bir sayı hazırlanıyor.

Yazarlara Not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazılarda, aynı anda başka bir dergiye iletilmiş ya da başka bir yerde basılmış yazılar dikkate alınmaz. Yazarların, yazıların sonuna İngilizce bir özet (2 sayfayı geçmemek kaydıyla) eklemeleri gerekir. Ayrıca yazarların, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmaları gerekir.

Yazıların formatı ise şu şekilde olmalı: Kitaplara, makalelere ve öbür kaynaklara yapılacak göndermelerin hepsi ana metnin içindeki uygun yere parantez içinde yazarın soyadı, yayınlanma tarihi ve sayfası belirtilerek yapılmalıdır. Aynı kaynaklara tekrar başvurulduğunda da aynı yöntem izlenmeli ve '*a.g.e.*', '*y.a.g.e.*', '*a.g.m.*' gibi ibareler kullanılmamalıdır.

Eğer yazarın ismi metin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "...İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...'. Eğer yazarın ismi metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın ismi, hem de eserin yayınlanma tarihi parantez içinde verilmeli; örneğin, (İnalcık, 1985). Sayfa numarası verilecekse, yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalı; örneğin, (İnalcık, 1985:23-27).

Gönderme yapılan eser iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin ismi de kullanılmalı; örneğin, (Lash ve Urry, 1987: 23-27). Eğer yazarlar iki kişiden fazlaysa, '*vd.*' ibaresini kullanınız; (İnalcık vd., 1985: 23-27) gibi. Eğer gönderme yapılan eserler ve yazarlar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların isimlerini ve yayın tarihini sıralayınız; (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulantzas, 1979) gibi. Buradaki sıralama alfabetik olacaktır. Bu şekilde metin içinde gönderme yapılan kaynaklar, yazarların soyadlarının esas alındığı alfabetik bir düzen içinde makalenin sonuna sıralanmalıdır. Ana metnin içine yazılması uygun görülmeyen notlar için bir dipnot sistemi kullanılabilir; ama dipnot içinde yapılacak göndermelerde yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir.

Bu formata uygun olarak kaleme alınmış yazılar, iki nüsha olarak şu adrese gönderilmelidir.

Toplum ve Bilim
Konur Sok. No. 24/4
06640 Kızılay, ANKARA

Dergiye ulaşan yazılar; en geç iki ay içinde değerlendirilecek ve sonuç yazı sahiplerine mutlaka bildirilecektir. Haberleşmede herhangi bir aksaklık olmaması için, yazarların adreslerini bildirmeyi unutmamaları önemle rica olunur.

Türk milliyetçiliğine bakmaya başlarken

*Çağlar Keyder**

1- Türk milliyetçiliğini irdelerken ilk önce vurgulanması gereken aslında basit gözüken fakat temel bir olgu: milliyetçilik her toplumda ayrı ayrı koşullar içinde ve özgün bir süreç sonunda çıkmadı. Dünya tarihinin belli bir aşamasında, kapitalizmin ve beraberinde getirdiği modernitenin belli toplumsal dengeleri bozmasına tepki olarak, birbiri ardından bir dizi milliyetçilikler dünya sahnesine çıktı. Yani milliyetçilik dünya tarihinin bir olgusu; dünya tarihinin belli bir aşamasında etkili olmuş, bir yüzyıl kadar global düzeyde neredeyse rakipsiz bir hakimiyet kazanmış, şimdi ise ayrıcalığını kaybediyor. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarından önce milliyetçilik belirli bir etnik grubun ayrılığı ve ayrıcalıklığı temelinde inşa edilmemişti. Belki bir İngiliz, bir Amerikan, veya bir Fransız "milleti"nden söz ediliyordu ama burada amaçlanan daha çok farklı bir yurttaşlık ilkesinin temellendirilmesiydi. Kişilerin inandıkları ve meşru kabul ettikleri birtakım birey-devlet ilişkilerinin toplumun birlikteliğini sağladığı üzerine bir anlaşma belirmesi için liberal, yani bireyci ve cumhuriyetçi bir millet kavramı geliştirilmişti. Bu kavram ulusun özgül tarihsel konum ve görevini, ezelden gelen önemini ve istikbaldeki kaderini tayin edici bir reçete olarak öne sürmüyordu. Fransız devrimi veya Amerikan anti-kolonyal savaşında görülen asıl ideoloji liberalizmdi, milliyetçilik değil.

Milliyetçilik ve liberalizm, farklı kavramsal bağlamlardan kaynaklanmalarına karşın, birbirlerine zıt boyutlar da içerirler. Liberalizm esas olarak bireycidir; yani politik toplumun nasıl oluştuğunu bireylerin tekil davranışlarından çıkarak anlamaya çalışan bir fertçiliğe karşı kendi özü, kültürü, geçmişi ve geleceği olan bir toplumun farklılığını savunur. Aydınlanmacı akılcılığa karşı toplumun çıkarlarının bu tür mantık ve kişisel çıkar muhasebesine feda edilemeyeceğini söyler. Bu yüzden dünya tarihinde görülen ilk gerçek milliyetçi hareket aydınlanma

(*) Dr. Keyder, ODTÜ'de ve New York Eyalet Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde ders vermektedir.

karşıtlığı çok açık olan, kendi kültürünü ve ulusal kimliğini yücelten Alman milliyetçiliği oldu. Alman milliyetçiliği biraz da politik liberalizmin ekonomik sonuçlarından çıkarak anti-liberal bir tutum aldı. Fakat, kendinden önceki siyasal akımlardan asıl farkı Almanlığı bir değer olarak benimsemesi ve de ulusu tarihin ayrıcalıklı öznesi olarak kabul etmesiydi.

Alman milliyetçi hareketi dünya ideolojik alanını o kadar değiştirdi ki, bundan sonra liberalizmin kalesi olan toplum ve devletlerde dahi kendi kimliklerini aramak, kültürlerini biricik ilan etmek ve devletlerini de milliyetçilik temelinde meşrulaştırmak talebi ortaya çıktı. Siyasi katılıma dayanan eski "millet" anlayışı giderek etnik bir anlayışa dönüştü. Böylece, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında milliyetçilik bütün dünya sistemi boyunca yayılan, giderek devlet inşa etmek sürecinde olmazsa olmaz bir nitelik kazanan, devletlerin, özellikle de yeni kurulmakta olan devletlerin, kendilerini meşru kılmakta en önemli dayanak olarak gördükleri bir dünya ideolojisi oldu. Bu yüzden milliyetçilik her ülkenin/toplumun kendi yalıtılmış tarihi çerçevesinde anlaşılamaz; ancak her ülkenin/toplumun bu dünya ideolojisini nasıl özümsediği, hangi çerçevede ithal ettiği, hangi içsel bileşimlerle hazmettiği araştırılabilir.

Sözünü ettiğimiz dünya ideolojisi olmaklığından ötürü de milliyetçiliği modernleşmeci bir bakış açısıyla irdelemek yanlış olur; çünkü bu tür bir yaklaşımda her toplumun kendi iç gelişmesinin belli bir aşamasında milliyetçiliği keşfettiği, bu keşif sayesinde ulusal devlet kurduğu söylenecektir. Oysa toplumlar, kendi sosyal ve kültürel gelişmeleri ne düzeyde olursa olsun, milliyetçiliği dünya tarihinin belli bir kesitinde keşfetmeye mecbur kaldılar. En gelişmişinden en azgelişmişine kadar bütün ülkeler hep aynı dönem içinde milliyetçiliği hakim devlet ideolojisi olarak benimsediler. Bu dönem de Alman milliyetçiliğinden (yani ondokuzuncu yy.'ın ortalarından) günümüze kadar (daha doğrusu 1970'lerin sonuna kadar) geçen dönem. Şimdi Doğu Avrupa'da veya eski SSCB'de olanları, bir dizi ülkedeki ayrılıkçı hareketleri, eski milliyetçilikle aynı kategoride yorumlamak yanlış olur. Sözü edilen hareketler çok farklı bir dünya bağlamında ortaya çıkıyorlar, tepki gösterdikleri koşullar kadar amaçladıkları hedefler de önceki dönemin milliyetçi hareketlerine benzemiyor. Gerçekçi bir perspektif bu milliyetçiliklerin eskileri gibi başarılı olamayacağını, çünkü değişen dünya içinde anti-liberal politikaların şansının olmadığını görecektir. Bu yüzden de milliyetçi ideoloji ayrıcalıklı konumunu kaybetmiş durumda; artık hakim dünya ideolojisi değil. Gerek uluslar-üstü, gerek de uluslar-altı arayışların arkasındaki düşünüş bu.

2- Milliyetçiliğin devlet kurma amacıyla mobilize edici bir ideoloji olarak kullanılması ilk olarak Almanya'da ve İtalya'da görüldü. Bu iki devlet kurma epizodundan sonra ideoloji yayılmaya başladı ve Birinci Dünya Savaşı öncesi dönemde iyice geliştirildi. Milliyetçilere göre uluslar doğal ve ezelden gelen toplumlardır; birbirlerinden etnik temelde, dil olarak, kültürel bağlamda ayrılırlar. Şimdiye kadar bunun farkına varmamış olmaları bir şekilde "uyumuş" olmalarıyla

açıklanabilir; milliyetçiler ulusu uyandırma görevini üstlenmişlerdir.

Bir ulusun içindeki fertler öncelikle o ulusun diğer fertlerine sadakat göstermeye mecburlardır. Ulus ilkesi dışındaki bağlılıklar yanlıştır, hatta ihanettir. Görüldüğü gibi bu ilke hem ulus-dışı ilişkileri, hem de ulusun içinde olabilip farklı düzeylerde tanımlanan bağlılıkları dışarda bırakıyor. Örneğin sınıf, aşiret, köy, aile, arkadaşlık gibi. Bu düşünüşe göre kişiler seçim yapmak mecburiyetinde kaldıkları zaman, bir çok milliyetçi edebiyat ürününde görüldüğü gibi, ülkeleri yerine arkadaşlarına ihanet ederlerse doğru hareket etmiş oluyorlar.

Milliyetçiliğin temel tezi her ulusun kendi devleti olması gerektiği idi. "Ulus" kavramı somutlaştırılınca bir anlamda ulusun "tüzel kişiliği" tanınmış oluyor, bu yüzden "ulus istiyor", "ulusun kaderi" gibi tekillik ifade eden ve gerçek bir liberal için kabul edilemez formüller tartışmadan benimseniyordu. "Ulus" bu denli otonomi kazanınca ulusun kendi kaderini tayin hakkı diye bir ilke ortaya çıktı ve bu kaderin ancak ulusu temsil eden bir siyasi otorite tarafından kullanılabileceği iddia edildi. Yani her ulusun, ulusun ortak tercihlerini temsil etme hakkına sahip bir devleti olmaliydı.

Ayrıca milliyetçiliğin evrenselliği de öne sürülüyordu; yani aynı reçetenin her derde deva olması gerektiği, her toplumun milliyetçiliği keşfedip ulusal türdeşlik üzerine temellendirilmiş bir devlet kurmasının arzu edilir olduğu söyleniyordu. İdeal dünyada her devlet tam özerkliğe sahip olacak ve tek bir ulusun isteklerini temsil edecekti. Bu inanışlar giderek uluslararası ilişkilerin dogmalaşmış "devletlerin iç işlerine karışmama" ilkesine vardılar. Milliyetçiliğin temel ilkelerinin bütün dünyada kabul gördüğünün kanıtı olarak da her ulus-devletin tek bir sesi olduğunu tescil eden Cemiyet-i Akvam ve Birleşmiş Milletler gibi örgütler kuruldu.

3- Milliyetçi ideolojinin varsaydığı bu ilkeler bir dizi tartışılır varsayımın kabulünü gerektiriyor. Bunların en önemlisi ile başlarsak, milletlerin ezelden beri varolduğu kabul edilemez bir önerme. Çeşitli düzeyde topluluklar toplumsal güçlerin etkisiyle ortaya çıkar ve şekillenirler. Ondokuzuncu yüzyıla kadar insanların büyük çoğunluğu birbirlerinden pek de haberdar olmadan çeşitli ilkeler etrafında somutlaşmış devletler içinde yaşıyorlardı. Ulusal değil yerel veya devlet sınırlarını aşan dini kültürler günlük yaşamın kavramlarını sağlıyordu. İnsanların büyük çoğunluğu ortak olduğu sonradan iddia edilecek tarihi tecrübeden habersizdi. Yaygın iletişim olanaklarından önce kullanılan lehçeler arasındaki fark çoğu kez iki ayrı dil kadar büyüktü. Bu tarihsel bağlamda milliyetçiler ortaya çıktılar ve ulusları tanımladılar. Sicilyalılar, Milanolular ve Venedikliler birbirlerini anlamalarına karşın hep İtalyan olduklarına ikna edildiler; Türkçeden başka dil bilmeyen Hıristiyan Karamanlılar, yerli Batı Anadolulu Rumlar Yunanlı (Elen) oldu; Rumeli, Kırım, Kafkas, vs. kökenli, Anadolu'nun yerli halkıyla yüzyıllardır karışmış ve de "Misak-ı Milli" sınırları içinde kalan herkes de Türk. Bu süreç içinde önceden müşterek toplumsal ve kültürel bir hayat süren farklı din veya dil konuşan

insanlar birbirlerinden ideolojik ve/veya askeri zor kullanarak ayrıldılar (imparatorluklara karşı çıkan ayrılıkçı milliyetçiliklerin izlediği yol); veyahut da birbirleriyle ortak bir yaşam dünyası olmayan küçük topluluklar yine zorla biraraya getirildiler ('birleştirici' milliyetçilik). Yani, Gellner'in ve Hobsbawm'un dedikleri gibi milletleri milliyetçiler yaratıyorlar. Demek ki milletler ezeli değil: belirli bir tarihi süreç içinde ortaya çıkmışlar.

Aynı minvalde devam edersek, tasavvur edilen veya sonradan oluşturulan hiçbir ulus savunulduğu gibi kültür, tarih, veya dil açısından mütecanis değil. Arzulanan ve uğrunda savaş verilen ulus aslında potansiyel olarak çok sayıda ulusçuluğa mekân tanıyacak kadar zengin bir karmaşıklıkta. Milliyetçilerin kendi kavramsal çerçevesi içinde kalarak sırf kültür ve dil konularına baksak dahi dünyanın hiçbir ülkesinde, özellikle de Türkiye'de, iddia edilen türdeşlik bulunamaz. O halde belirli bir milliyetçiliğin başarısı erken uyananların kendi tasavvurlarını geç uyananlara dayatmaları olarak da yorumlanabilir. Yani her milliyetçilik diğer potansiyel milliyetçilikleri ezerek başarıya ulaşır. Fakat başarıya ulaşıp devlet kuran milliyetçiler alternatif milliyetçiliklerin varlığını kabul etmezler, hatta çoğunlukla da zor kullanarak ortadan kaldırmaya çalışırlar.

Öte yandan, insanların bağlılıkları ve sadakatleri, yani millet fikrini kabulleri, maddi koşullar tarafından destekleniyorsa devam eder. Bu yüzden kıskanç milliyetçilerin ulusa sadakat talepleri ortada bu tür bir ayrıcalığı destekleyen maddi kazançlar yoksa zor kullanımını ve baskıyı meşrulaştırıcı bir ilke olmaya namzettir.

Gerek milleti yaratmak, gerek de bu tür bir baskıyı uygulamak devleti ele geçirmeye bağlıdır. Milleti inşa etmek milliyetçilik ideolojisini etkin bir şekilde yaymakla başlar, çünkü maddi koşulları ortaya çıkarmak daha zor ve uzun zaman isteyen bir süreçtir. İdeoloji önceleri aydınlar arasında yayılır; tarihçiler, filologlar, folklor bilimcileri ve sade ideologlar bir yandan birbirlerini ikna ederken bir yandan da ulusun varlığının nasıl ve hangi öğeleri kullanarak kanıtlanacağını tartışırlar. Bundan sonra gündeme seçkinler safında oluşturulan projenin nasıl yayılacağı sorunu gelir. İşte bu süreçte devlete öncelikle gerek olur, çünkü projenin başarısı eğitimin ve devletin çeşitli ideolojik ve polisiye aygıtlarının ne kadar etkin bir şekilde kullanıldığına bağlıdır. Yani devlet ulusun, önceden varolan, çelişkisiz birliğinin ifadesi veya yansıması değil, yaratıcısı ve farklı görüşlerin çıkma ihtimaline karşı da kolluk kuvvetidir.

Türkiye tarihinde milliyetçi ideolojinin ilk defa farkına varan aydınlar zaten devletin içindeydiler. Zaten Osmanlı ve sonradan da Cumhuriyet sistemi içinde entelijensiya ile bürokrasi arasında pek fark görülmez. Toplumsal köken, işlev ve amaçlar açısından bu iki grup arasında fark yoktur; fakat her an iktidara gelebileceğinin de bilincindedir. Bu nedenle Türkiye'de milliyetçi aydınlardan eylemci milliyetçi devlet adamlarına geçiş zor olmadı. Bir anlamda milliyetçilik yönünde yapılan seçim bir politika alternatifi olarak değerlendirildi. Bu yüzden de milli-

yetçilik 'yukarıda' verilen kararlar sonunda ortaya çıktı. Devletin zaten içinde olan bir kadro destek aramak için 'halk'a müracaat etmek zorunluluğunu hissetmedi.

E.Renan'ın bilinen aforizmasıyla, uluslar için kendi tarihlerini yanlış yazmak bir gerekliliktir. Karmaşık, zengin, etnik saflıktan uzak bir tarihi sonu belli bir menkibenin dar sınırlarına yerleştirmeye çalışmak, retrospektif olarak ulusal bilinç yaratmak, şimdiki düşmanların her zaman o konumda olduklarını iddia etmek, farklı kültürlerle, etnik gruplarla, dillerle ilişkileri yadsımaya çalışmak, muhayyel bir ihtişamla bugün arasında devamlılık vehmetmek..., bu tarih yazımının niteliklerindendir. Mesela Yunan milliyetçi tarih yazımı modern Yunanlılarla klasik Yunanlılar arasında devamlılık olduğunu, bu yüzden ulusun ve ulusal bilincin ezelden beri varolduğunu, Türkler araya girmese safiyetinin ve Antik Yunan'la devamlılığın hep gözükür olacağını iddia ederler. Türkiye'de ise milliyetçi yazın ulusal kimliğimizi safi Türk kanında arar. Türkiye'de oturan insanların hangi ırksal ve kültürel sentezlerin ürünü olduğu araştırılmaz. Bunun yerine ortak tarihimiz yüzlerine bakınca pek benzeşmediğimiz hemen anlaşılan bir nüfusun oturduğu efsanevi bir coğrafyaya gönderilir. Aynı milliyetçi kaygının ortaya çıkardığı dil teorileri de Türklük çerçevesinde bir devamlılık ve yalıtılmışlık saptarlar. Türk milliyetçiliğinin bu boyutunun şaşırtıcı bir yanı yok. Her milliyetçilik akımı ulusu inşa ederken ideolojik silahları alabildiğine kullanır. Özellikle de devletin tekelinde tuttuğu, ilahlar bu iş için en uygunlarıdır. Milliyetçi eğitim bu yüzden, yanlış bilgilenmeyi, tutarsız kuramları, sığ tarihleri ve bunların sorgulamasız ezberlenmesini içerir.

Bu kadar ısrarla öğretilen bir düşünce şeklinin aynı zamanda doğal olarak, ve bu yoğunlukta, kişilerin içinde olduğunu söylemek herhalde inandırıcı olmaz. Yani insanların tek ve öncelikli bağlılığı doğal olarak ulusa yönelik değildir. Milliyetçiliğin ön plana çıkması milliyetçilerin bu ideolojiyi devlet kurmakta kullanmaları, sonra da devleti kullanarak etkin bir eğitim süreciyle milliyetçilik öğretisini halka aktarmaları olmuştur. Bu yüzden milliyetçiliğin ideolojik üstünlük kurma sürecinde, okulları ele geçirmek belki de devleti ele geçirmenin en önemli boyutu olmuştur.

4- Milliyetçilik sadece elitlerin bir aldatmacası, halka empoze ettikleri bir öğreti olarak ele alınırsa başarısı tam olarak anlaşılamaz. Maddi temeli olmayan bir milliyetçilik ideolojisi zaman içinde aşınacaktır. Bu nedenle miliyetçiliğin aynı zamanda aşağıdan gelen bir talebe cevap verdiğini unutmamak gerekir. Bu talebi asıl yaratan yeni oluşan bir dünyaya anlam kazandırmak, yıkılan toplumsal dengeler karşısında yeni bir kimlik bulmak arzusudur. Milliyetçilik tamamen yoktan varedilen, uydurma, icadedilmiş bir ideoloji olsaydı, varolan bir ihtiyaca cevap vermeseydi, herhalde başarısı bu denli kalıcı olmazdı.

Şimdi bu ihtiyacın nasıl oluştuğunu araştıralım. Son on yılda bu soruyu en ilginç şekilde ele alan Partha Chatterjee adlı, Hindistan'ı konu eden bir araştırmacı.

Yazdığı kitapta milliyetçiliğin doğuşu Doğu-Batı problematiğinin azgelişmiş ülkedeki aydınlar tarafından algılanmasına bağlanıyor. Aydınlar geri kalmışlığın farkına varıyorlar ve modernliğe yetişmenin gereğini anlıyorlar. Fakat bir yandan da kendilerinin olanı, yerel kültürü, Batı'ya karşı yüceltmek zorunluluğunu hissediyorlar. Projenin trajik boyutu da burada yatıyor. Batı'dan gelene tepki göstermek isterken asıl amaçları Batı'yı yakalamak. Bu çelişkili projeyi formüle edenler yukardan aşağıya bir askeri hareketle devleti ellerine geçirecek durumda değiller. Bu yüzden halkın (köylülerin) katıldığı bir geniş cephe inşa etmek mecburiyetindeler. Bu tür bir cephe ise yerel olanı tekrar ön plana çıkartıyor, çünkü halkın, köylülerin, sömürgeciliğe direnişindeki motiflere yer vermeye zorlanıyor. Yani milliyetçi entelijensiya, evrensel aydınlanmacı, akılcı (Batı) kültürüne karşı yerel kültürü işin içine sokmaya mecbur kalıyor. Yerel kültürün sömürgeciliğe (Osmanlı tarihinde yabancılara ve kapitalizmin getirdiği yeni dengelere) karşı geliştirdiği direniş, bu direnişte kendi geleneklerinden devraldığı unsurlar milliyetçi mücadelenin uzun serüveninde halkı mobilize etmek amacıyla amacıyla işe koyuluyorlar.

Benzer bir sav antropolojik bir perspektifle milliyetçiliğe bakanlarca da ileriye sürülüyor. Bu yaklaşıma göre de milliyetçilik her topluma uydurulacak bir şablon olarak görülemez, çünkü yukarda üretilen ideolojinin aşağıdaki kültürle belirli bir uzlaşma göstermesi, yapılan göndermelerin başarılı olması gerekmektedir. Yani, ancak yerel kültürün imgelerine, törelerine, folkloruna doğru atıf yapan bir milliyetçilik başarılı olabilir, salt aydınların bir projesi olmaktan çıkıp geniş kitlelere maledilebilir.

Bu özetlenen kriterlerle baktığımız zaman Türk milliyetçiliğinin niçin nisbeten başarısız, bu yüzden de aşırı baskıcı olduğuna dair bir ipucu elde etmiş oluyoruz. Türk ulus-devletinin kuruluşu uzun bir anti-sömürgeci mücadele gerektirmedi. Aksine nisbeten kısa süren bir savaş sonunda yukardan aşağı dayatılan bir milliyetçilik söz konusu. Ayrıca savaş diğer bir savaşın devamı olarak görüldüğünden, popüler bir mobilizasyonla değil alışılmış orduyla sürdürüldü. Bir yandan da Cumhuriyeti kuran elitlerin Batı'ya karşı fazla bir tepkileri yoktu. "Üçüncü Dünya"cı bir perspektif geliştirmemişlerdi. Kendilerini modernleştirici elit olarak algılıyorlar, "bizim" kültürün onlarınkinden üstün olduğunu düşünmüyorlardı. Bu nedenlerle yerel kültüre veya yerel direniş geleneğine taviz vermek söz konusu olmadı. Dolayısıyla Türk milliyetçiliğinin motifleri temellendirilmişlikten çok icat edilmişlik görünümünü veriyor.

Azınlıkların tehcir, mübadele, ve çeşitli diğer tedbirlerle Türkiye dışına atılması milliyetçilik hareketine temel oluşturmak açısından daha önemli bir unsur oldu. Yalnız, burada da, mesele Batı'ya karşı yereli savunmak, veya mahalli kültüre sahip çıkmak şeklinde formüle edilmedi. Bir kere, dini pratik dışında, gayrı-Müslim ve Müslümanların yaşam dünyasında çok belirgin bir farklılık gözlemek zordu. Farklılık daha çok kapitalizmin getirdiği iktisadi ayrıştırmadan kaynaklanıyordu.

Ayrıca, gayrı-Müslimlere karşı hareketi, sonuç iktisadi milliyetçiliği getirse de, ulusçu değil dinci bir düşünüş yönlendirmişti. Türkiye'nin kültürel tarihinde azınlıklar meselesi milliyetçi ideolojiyi temellendirecek şekilde kabullenilmiş bir epizod olmadı, çünkü bir bastırma (*repression*) da söz konusuydu. Ortak kanı (özellikle de Ermeni tehcirine ilişkin) bu olayın unutulması gereğiydi. Kurtuluş Savaşı sonrası Rum nüfusun mübadelesi de rahatsızlık verici bir dizi hatırlamayı gerektiriyordu. Bu nedenlerle azınlıklar meselesinin kollektif hafızanın dışında bırakılmışlığı, bu nedenle de milliyetçiliğin temellendirilmesinde rol oynamaması, şaşırtıcı değildir.

Aslında milliyetçilik ideolojisine ilişkin daha genel düzeyde bir temellendirme sürecinden de söz edebiliriz. Birçok yazarın da gözlediği gibi yukarda milliyetçiliğin dünya ideolojisi olarak ortaya çıkması süreci diye nitelendirdiğimiz dönem aynı zamanda dünya ekonomisinin liberalizm dönemi. Yani periferideki ekonominin ticaret ve finans yoluyla eski dengelerini yitirdiği, hızla pazara yöneldiği, yeni üretim ve tüketim kalıplarına alıştığı bir dönem. Bu dönüşümün sonucu ortaya çıkan toplumsal altüst olma mevcut dengelerin ve yaşam pratiğinin bozulması anlamına geliyor. Dünya ekonomisi ile ilişkinin derinleşmesinden önce geleneksel toplumun devamlı bir uyum içinde dengeli bir hayat sürdürdüğünü söylemiyorum. Ama ondokuzuncu yüzyılda, özellikle de 1840'lardan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda, Çin'de veya Rusya'da, ne denli hızlı bir iktisadi dönüşüm yaşandığı hatırlanırsa, ve bu tür iktisadi dönüşümlerin muhakkak ortaya çıkardığı toplumsal dengesizlikler, kültürel uyum zorlukları düşünülürse, zihniyet ve kimlik arama düzeyinde karşılaşılan sorunların boyutu takdir edilebilir. İşte bu ortam içinde milliyetçilik ideolojisi yeni bir cemaat yaratmak iddiası ile ortaya çıkıyor. Bozulmuş dengeleri farklı bir düzeyde ve yeni koşulları dikkate alarak, yeniden kurma vaadinde bulunuyor. Milliyetçiliğin kurmak istediği yeni ulus modern bir cemaat oluşumunu müjdeliyor: liberalizmin çözücü, parçalayıcı, ferdiyetçi, dengeleri altüst edici dinamiği yerine toparlayıcı, toplumcu, uyum sağlamaya çalışan bir proje... Bu tür bir vaadin niçin çekici olabileceği açık. Özellikle kendi içinde bulunduğu grubun yeni gelişmelerden zarar gördüğünü, veya göreli olarak ziyana uğradığını düşünen bir kişi için liberalizmin çözücülüğünü geriye döndürmek, ve bu süreçte dünyaya yeni bir anlam kazandırmak olasılığı cazip gelecektir. İşte milliyetçiliğin popüler düzeyde temellendirilmesinde en büyük rol oynayan faktör bu.

Ayrıca, milliyetçiliğin modernliğin liberalizm vasıtasıyla yayılmasına karşı bir tepki ideolojisi olarak ortaya çıkması zaman içindeki özgüllüğüne de işaret ediyor. Milliyetçiliğin niye ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ile 1970'ler arasında egemen dünya ideolojisi olduğunu izah ediyor. Başlangıç tarihini zaten tartıştık. Bitiş tarihi ise artık dünya pazarının her mekânda yerleştiği, kişilerin ve toplumların liberalizme uyum sağlamaya hazır oldukları döneme rastlıyor - yani artık milliyetçiliğin üst düzeyde bir cemaat kurma projesinin inandırıcı olmadığı, kişilerin ise bu tür bir projeye bel bağlamaktansa pazarda şanslarını denemeye daha çok yatkın

oldukları bir döneme.

Milliyetçiliğin başarıya ulaştığı dönemde empoze ettiği kültür üzerinde de durmak gerekir. Hiçbir milliyetçi hareket iktidara geldikten (devlet kurduktan) sonra daha önceden dikkate aldığı yerel kültür motiflerini olduğu gibi saklamaya çalışmaz. Milliyetçi projenin içinde yekpare bir ulusal kültür yaratmak ihtiyacı da vardır. Bu amaçla yerel kültürlerin ulusa maledilebilecek boyutları alınıp, hazmedilip, gerçek yerel kültür diye tüketime arzedilir. Örneğin halk dansları, halk müziği konservatuarda veya TRT'de hazmedilmiş şekliyle tekrar halka sunulur. Fakat ulusal kültür icadedilirken ille mevcut yerel kültürleri kullanır veya halkın müşterek inanç veya hafızasına gönderme yapar demek de yanlış olur. Bazı ulusal kültürler diğerlerine nazaran daha fazla yoktan varedilirler, ve içerikleri de milliyetçi hareketi başarmış olanların yaymaya çalıştıkları ideolojiyi (güç dengesini) yansıtır. Örneğin Türkiye'de törenlerin, kutlamaların herhangi bir yerellik yansıtmadan çok savaş, ordunun gücü, vs. gibi temaları işlemesi herhalde Türk milletinin askeri millet olmasından çok Cumhuriyeti kuranların yeni ulusun hangi semboller çerçevesinde şekillenmesi gerektiği hakkındaki tercihlerini yansıtır. Mesela Nutuk millet kuran bir önderin düşüncelerinden ziyade siyasi ve askeri bir savunmadır. Diğer ülkelerde milliyetçi liderler ise bu tür arkada bırakmak istedikleri eserlerde ulusal kültür ve kimlik üzerinde düşünmüşler, milliyetçi hareketi doğuran koşulları ve Batı'yla (modernite) ile olan ilişkideki rahatsızlıkları anlamaya çalışmışlardır. (Mazzini'den Çernişevski ve Lenin'e, Nehru'dan Cabral'a uzanan böyle bir gelenek vardır.) Aynı teşhis diğer 'sivil' imgeler (heykel, abide vs.) için de geçerlidir. Bunlarda da öne çıkarılan askeri motifler, ve milliyetçi elitlerin kendi aralarında sürdürdükleri kavganın rakip sembolojisidir.

Bu perspektifle baktığımız zaman Türk milliyetçiliğinde ikili bir yapı göze çarpıyor. Yukarıda, yani Cumhuriyeti sürdürmek ve devleti kurmak görevini üstlenmiş elitler arasında, müştereken ortaya çıkarılmış bir proje var. Bu proje varolan popüler kültüre, köylülüğe epeyi soğuk bakıyor. Kendi derlediği bir milliyetçilik anlayışını eğitime ve 1950'lere kadar bütün basın-yayına yansıtıyor. Bu elitleri birarada tutan zamk İttihatçı bir geleneğin neredeyse masonik dayanışması ve gizliliği. Hiçbir zaman halkın kendi etik değerlerine yönelik bir popülizm söz konusu olmuyor; bunun yerine yukarıdan aşağı bir vazife-i temdin benimseniyor. Zaten mesele (özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası milliyetçiliklerdekinin aksine) halkın belirli bir amaçla mobilizasyonu değil, etkin bir şekilde kontrolü. Aşağıda ise bu projenin büyük bir kabul, bir dalga uyumu ile karşılaştığını söylemek zor. Mustafa Kemal'in şahsının yüceleştirilmesi ve sembol olarak kabul görmesinden öteye ulusal kültürün milliyetçi ideoloji çerçevesinde ve devlet eliyle inşasının başarılı olduğu iddia edilemez. Bütün bir milliyetçi dönem boyunca, öğretmen sınıftan çıkınca öğrencilerin bildiklerini okuyacaklarını herkes hissediyor sanki.

5- Temellendirme tartışmasının diğer bir cephesi de milliyetçilerin vaadlerinin

zaman içinde ne kadar doğrulandığı; yani devlet kuran milliyetçilerin pratikte ne denli başarılı oldukları. Milliyetçi projenin bir devlet kurma projesi olduğunu, kurulan devletin meşruiyetinin de milliyetçi ideolojinin vaadlerini ne derecede gerçekleştirdiğine bağlı olduğunu söylemiştik. Milliyetçiliğin platformu bir bütün olmasına rağmen projenin çözümlemesini yaparken üç ayrı koordinat teşhis etmek mümkün. Bu boyutlar içinde hangilerinin önemsendiği veya başat olduğu söz konusu ülkenin gelişmişliğine, ortak bir kültür ve ekonominin ne kadar var olduğuna, ve milliyetçi projenin başını çekecek grubun toplumsal/sınıf pozisyonuna göre değişebiliyor. Bu üç koordinat sırasıyla eşitsiz gelişme, ulusal bütünlüğün sağlanması, ve sosyal adalet olarak adlandırılabilir.

Alman milliyetçiliğinin ilk dürtüsü bir eşitsiz gelişme algılamasından kaynaklanmıştı. Liberalizm İngiltere'nin iktisadi üstünlüğünü devam ettiriyordu. Bu yüzden anti-liberal, ulusal ekonomici bir tez geliştirmek gerekiyordu. Ulusal ekonomiyi kurmak arzusu ise Almanlar'ın tek çatı altında birleşmesi, kendi kaderlerini tayin etmeleri vs. gibi isteklerle uyuşuyordu. Fakat gündemin en başında eşitsiz gelişmenin altedilmesi vardı. Aslında her milliyetçilik hareketinde liberalizmin izin vermediği bir iktisadi gelişmeyi yakalamak arzusu vardır, çünkü milliyetçiliği doğuran koşullar içinde en önemlisi geri kalmışlığın farkına varılmasıdır. Fakat, yukarıda tartıştığımız yerel kültüre ne kadar taviz verildiği sorusu burada da önem kazanır. Halkın dile getirdiği veya getirebileceği sorunlar ne kadar az dikkate alınırsa, milliyetçiliğin uygulamasının o kadar eşitsiz gelişmeyi ortadan kaldırmaya yönelik olacağını söyleyebiliriz. Örneğin Türk milliyetçiliğinin Kadrocu versiyonunu düşünelim. Burada kaygı öncelikle kalkınmacılıktır; ulusal bütünleşme ve sosyal adalet boyutları ikincil plana itilirler.

Ulusal bütünleşme yeni devletin ortaya çıkardığı coğrafi sınırlar içinde kalan fertlerin iktisadi ve toplumsal ilişkilerini yeniden yönlendirmeleri anlamına gelir. Yukarıda sözünü ettiğimiz ulusa bağlılığın herşeyden önce geldiği iddiası ancak bütünleşmenin sağlanmasıyla somutlaşabilir. Eğer yeni kurulan devlet kendi içinde, bölgesel veya etnik, belirli bir ayrılığı olan bir grubu, ulusal bütünün içinde mas'edemezse, projeden taviz vermek zorunda kalacaktır. Aslında milliyetçiliğin anti-liberal boyutu bütünleşme çerçevesinde de ortaya çıkar. Çünkü devlet politikalarının biçimlendirdiği yeni ekonominin ve toplumun - liberalizm perspektifinden bakıldığında - yapay bir yanı vardır. Fakat devletin ulusun maddi temellerine ilişkin retoriği de başka bir yolla gerçekleşemez. Yeni kurulan devletlerin tümünde ulusal bütünleşme boyutu başat olmak durumundadır, çünkü salt kalkınmacılık coğrafi ve toplumsal eşitsizliklere gebedir, ve toplumun dayanışma ve birlik içinde gelişmesine darbe vurabilir. Bütünleşme ise dil, eğitim, iletişim düzeyinde gerçekleşecek, böylece ulustaki her ferde fırsat eşitliği sağlanacaktır. Ulusal ekonominin inşası her ferdin aynı dili konuşması, ve meritokratik bir eğitim yapısı içinde hakettiği statüye gelebilmesi anlamına gelir. Yerel bağlılıklardan arındırılmış bir ulusal sınıf yaratmak ancak bu yolla mümkün olur. Sermayenin

ve emeğin, ulusal çerçevede işleyen meta, finans, ve işgücü pazarları vasıtasıyla hareketlilik kazanmaları ulusal bütünleşmenin göstergesidir.

Devleti kuranlar toplumdaki sınıflardan ve iktisadi çıkarlardan ne kadar özerkseler (yani tatmin etmeye mecbur oldukları bir burjuva sınıfı yoksa) o kadar bütünleşmeci olacaklardır. Nitekim Türk milliyetçiliğinin bütünleşmeci boyutunun ağır basması bu özerkliğe bağlanabilir.

Sosyal adalet diye adlandırabileceğimiz boyut ise liberalizmin ortaya çıkardığı eşitsizliğin, ayrışma ve kutuplaşmanın, toplumsal denge bozukluğunun, giderilmesine yönelik çabadır. Anti-liberalizm liberalizmin tahripkârlığının tamiri olarak algılandığında sosyal adalet boyutu öne çıkar. Milliyetçi projenin gerçekleşmesinde halkın katkısı önemli olmuşsa, yeni devletin sosyal adaletçi boyutu da güçlü olacaktır. Türkiye örneğinde sosyal adaletçi boyut milliyetçi politikanın bir parçası olmuş, fakat uygulamada hem gecikerek, hem de ikinci planda gündeme gelmiştir. Aslında 1960'lardan önce bir sosyal adaletçilik pek gözlenemez. Bu döneme kadar, toprak reformuna çekingenlikle yaklaşmanın ötesinde genel olarak da toplumsal hareketliliği önlemeye çalışan bir politikadan söz edilebilir.

Tekrar altını çizmekte fayda var: devlet kurmayla sonuçlanan her milliyetçi hareket bu saydığımız boyutların belirli bir bileşimi çerçevesinde politika üretecektir. Sonuçta tepki gösterilen, ve tamiri vaadedilen tarihi oluşum liberalizm ve liberalizmin söz konusu toplumu etkileyiş şeklidir. Bu yüzden hem eşitsiz gelişmeye karşı kalkınmacı, hem parçalanmaya karşı bütünleşmeci, hem de kutuplaşmaya karşı sosyal adaletçi bir milliyetçilik projesi gündeme gelir. Fakat, devletin bu katmanların hangisini ne zaman öne çıkaracağı toplumun genel gelişmişliğine, milliyetçi hareketin kimin katkısıyla başarıldığına, ve de ulusal devletin zaman içindeki evrimine bağlı olacaktır.

Bu bileşimin gerekliliği şöyle de ifade edilebilir: Milliyetçiliğin nihai amacı modernleşmenin başarıya ulaşmasıdır. Fakat, modernleşmenin ulus-devlet bazında gerçekleşeceği düşünüldüğünden ulusal bütünleşme çerçevesinde somutlaşan bir kalkınmacılık gündeme gelir. Böyle bir projenin meşruiyeti ise popüler düzeyde milliyetçiliğe verilen desteğin devamını gerektirir; bu yüzden sosyal adaletçi boyut ihmal edilemez.

6- 1930'larla 1970'ler arasındaki dönemde, milliyetçi hareketler sözünü ettiğimiz üç boyutta da nisbeten başarılı oldular. Bu başarı ideolojik temellendirme düzeyindeki eksikliklerin yüzeye çıkmasını erteledi. 1970'lerden beri ise ulusal kalkınmacılık dünya kapitalist gelişmesine ters düşmeye başladı. Artık devletin kendini meşrulaştırması için milliyetçilik yetmiyor, hatta ulusal kalkınmacılığın iflası ile beraber yukarıdan dayatılmış milliyetçilik "aşırı" bir ideoloji olarak ters tepkilere yol açabiliyor. Ulus-devletler alıştıkları meşruiyet ilkelerini terkederken tam bir darboğaz içindeler. Hem kapitalizmi ulusal düzeyde yönetmek sevdasından vazgeçip liberalizmi kabullenmek zorundalar; hem de bunu yaparken kendilerine yeni bir ideolojik destek bulmaları gerekiyor. Dünya siyasi sisteminin temel birimi

olarak çözülmeseler dahi ulus-devletlerin toptan bir yapı değişikliği sürecine girdikleri muhakkak.

Hızlı dönüşümlere tanık, bu yüzden de yeni fikir ve proje üretmenin çok zor olduğu bir dönemde yaşıyoruz. Milliyetçiliğin bir dünya ideolojisi olarak bittiğini iddia ederken ulusal devletlerin milliyetçi projeyi sürdürmelerine artık imkan tanınmadığını söylüyorum. Milliyetçiliği içinde yaşadığımız dünyanın vazgeçilmez bir unsuru durumuna getiren, kapitalizmi ulusal çerçevede denetleyebileceğini zanneden ulus-devletler çökme yoluna girdiler. Milliyetçilik ideolojisinin gücünü garantileyen niteliği, yani devlet kurma süreciyle kolkolalığı, artık geçersiz. Bundan sonra milliyetçiliğin arkasında devlet gücü olmayacak; diğer ideolojilerle eşit koşullarda rekabete girmek mecburiyetinde kalacak. Şu anda milliyetçi gibi gözüken hareketler devlet kurmayı başarsalar dahi global liberalizme karşı çıkamayacaklar, yani dünya sisteminden destek bulamayacaklar. Bu yüzden de ulusal birlik çağrılarını temellendiremeyecek, başarılarını bir kimlik ispatı düzeyinde noktalamak mecburiyetinde kalacaklar. İnsanlar miyadini doldurmuş kavramlar çerçevesinde harekete geçebiliyorlar. Ama, dönemin tarihi yazıldığında dünkü kavramlarla algıladığımız olayları farklı bir çerçevede yorumlamak gerektiği ortaya çıkacak.

KAYNAKLAR

Bu makalenin az farklı bir versiyonu *Ulusal Kalkınmacılığın İflası* adlı makale derlememde yayınlandı. (Metis, 1993) Buradaki bazı temaları bu derlemedeki diğer yazılarda geliştirilmiş olarak bulabilirsiniz. Son yıllarda milliyetçilik üzerine çok şey yazıldı. Bunlann arasında en yararlı sentez: Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, 1990 (*1780'den beri Milletler ve Milliyetçilik*, Ayrıntı, 1993). İkinci baskısında (1992) bugün izlediğimiz olayların milliyetçi olarak nitelendirilemeyeceğini tartıştığı yeni bir bölüm var. Ayrıca, Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Verso, 1993 (*Hayalî Ulusçuluk*, İnsan, 1992), Blackwell, 1983; ve Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World, a Derivative Discourse*, Zed, 1986, bence en önemlileri.

As we begin to consider Turkish nationalism

The article rejects to take nationalism within the framework of each country's or society's isolated history. Instead, it takes the nationalism as a fact of world history which became hegemonic at the global level in 19th century as a response to the calamities of liberalism. The main principles which constitute the content of nationalism is criticized and refuted by referring to the works by E. Gellner and E. Hobsbawm. And then nationalism is analised primarly as an elitistic manipulation and as a response to a demand coming from below: To make sense of a newly emergent industrial-capitalist world and to find a new identity under the conditions of destroyed social balances. Hence, nationalism is considered as a part and parcel of the modernization process and linked with the promises of national developmentalism.

The basic characterisation of Turkish nationalism in made in light of the above analysis. The basic insight into the causes of Turkish nationalism's relative failure and hence its coercive character is found in the following points. First, it is claimed that the building of Turkish nation-state did not require an anti-colonialist struggle. Instead, it is pointed out, we see a short period of war at the end of which waged for independence had been conceived of as a continuation of the First World War by its leading actors it did not require popular mobilization. Second, the political and military elites who build the Turkish Republic had no any definite reaction against western world. They were conceiving themselves as modernizer elites responsible from the independence and development of the republic in accordance with the principles of contemporary western civilization.

That is why they had no need to apply to local culture and local resistance tratition. So it is claimed that Turkish nationalism is an invention rather than being grounded.

Mukayeseli tarih yazını için bir öneri: Hukuk, mülkiyet, meşruiyet*

*Huri İslamoğlu - İnan***

Batı-dışı tarih yazınının ikili bir kavramsallaştırma çerçevesi içinde hapsolduğu söylenebilir. Bu ikili kavramsallaştırmanın bir ucunda, Batı-dışı tarihlerin Batı Avrupa tarihinin idealize edilmiş, dondurulmuş bir modeli karşısında bir "eksiklikler", "olmamışlıklar" öyküsü olarak tanımlanması vardır. Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) çerçevesinde gerçekleştirilen Doğu tarihi yazınları bu niteliği taşır. ATÜT, Batı Avrupa'da özel mülkiyet ve bu mülkiyet temelinde oluşmuş sınıf yapılarının karşısına özel mülkiyetin olmadığı ve bu nedenle sınıf yapılarının gelişmediği bir tarihsel gelişme modeli koymakta, bu eksikliklerden çıkarak Doğu'nun tarihini irdelemektedir.[1]

Sözünü ettiğim ikili kavramsallaştırmanın diğer ucu ise Batı-dışı bölgelerin tarihlerinin idealize edilmiş bir şekilde sunulmasıdır. "Geleneksel" tarih yazını olarak tanımlayabileceğimiz bu tür, Batı-dışı bölgenin, Batı tarihinin ezici baskısı altında savunmacı (defansif) bir tanımıdır. Bu defansif tanım, bir yandan, Batı-dışı bölge tarihinin Batı Avrupa tarihi ile benzerliklerine işaret eder.[2] Öte yandan, Batı-dışı bölgenin Batı'da görülen yapıların belli bir dönemde (altın çağda) daha

(*) Bu makale, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı'nın 24-26 Mayıs 1993'de düzenlediği 1. Uluslararası Tarih Kongresi'ne sunulan tebliğden hareketle yazılmıştır.

(**) Dr. İslamoğlu - İnan ODTÜ Ekonomi Bölümü öğretim üyesidir.

1 H. İslamoğlu ve Ç. Keyder, "Agenda for Ottoman History", *Review*, vol. I, no. 1 (1977).

2 Örneğin, Osmanlı toplumunda farklı etnik grupların bir arada yaşamasını sağlayan "hoşgörü" öğesi sürekli vurgulanmakta ve Batı'nın kendi çıkarları doğrultusunda Osmanlıya soktuğu ulusalcılık söylemi sonucunda bu hoşgörünün kayboluşuna hayıflanılmaktadır. Bu yapılırken de, Batı ile karşılaşmadan önceki toplum bir ideal yapı olarak sunulmaktadır. Ne var ki bu ideal yapı formülasyonunu belirleyen yine Batı'da, özellikle 1950'li yıllarda ABD modeli çerçevesinde gelişen "çoğulcu" toplum yaklaşımlarıdır. Buradan çıkarak, savunmacı tarihsel yaklaşım Osmanlı'da "çoğulcu toplumun" zaten varolduğunu öne sürmektedir.

ileri biçimlerine sahip olduğunu iddia eder. Örneğin, 1930'lar ve 1940'larda Keynesyen ve faşizan etkiler çerçevesinde yazılan devletçi Osmanlı tarihleri bu yapıya sahiptirler. Buradan çıkarak Ömer Lütfi Barkan Osmanlı'da ekonomiye devlet müdahalelerinin olumlu etkilerinden söz etmektedir.[3]

Ben burada özünde ideolojik nitelikler içeren bu ikili kavramsallaştırmanın ötesine geçebilecek bir yöntem önereceğim. Mukayeseli tarih yazını olarak tanımlayacağım bu yöntem, öncelikle Batı tarihini idealize edilmiş, dondurulmuş şeklinden kurtarıp bu tarihi sorunsallaştırmayı amaçlamaktadır. Bu sorunsallaştırma gerçekleştirildiğinde görülen Batı-dışı tarih yazınında "eksiklikler" olarak tanımlanan alanların, örneğin, özel mülkiyet olgusunun Batı tarihinde de bir siyasi mücadele alanını oluşturduğu, yani sorunlu bir alan olduğudur.

Diğer taraftan, bu tür bir sorunsallaştırma Batı tarihinin düz bir çizgi doğrultusunda gelişmediği ve bu tarihin merkezinde 16.-17. yüzyıllarda başlayan bir kopuş olduğu anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu kopuş sürecini kapitalizmin gelişmesi, piyasaya yönelik mübadele ilişkilerinin yaygınlaşması, merkezi teritoryal devletlerin ortaya çıkması, Aydınlanma düşüncesi doğrultusunda insanın, Allah'ın, doğanın algılanış biçimlerinin dönüşmesi çerçevesinde tanımlamak mümkün. Biz bu olguları, siyasi bir mantığın egemen olduğu toplumlardan piyasa mantığının egemen olduğu toplumlara geçiş süreci içerisinde değerlendireceğiz. Burada, siyasi toplum, ekonominin ve toplumsal yapının egemen-grupların gelir ve meşruiyet kayguları çerçevesinde düzenlendiği toplumdur. Bu madalyonun diğer yüzünde gelir kaynaklarını oluşturan üreticilerin geçimlik ihtiyaçlarının sağlanması kaygusu vardır. Piyasa toplumu ise, toplumun ve ekonominin piyasaya yönelik mübadele faaliyetleri ve bu faaliyetlerin düzenleyicisi olarak merkezi bir devletin gelir ve meşruiyet kayguları doğrultusunda oluşan toplumdur.

Siyasi toplumlardan piyasa toplumlarına bir geçiş süreci olarak tanımlanan tarihsel kopuşun bir özelliği, 18. ve 19. yüzyıllardan itibaren Batı Avrupa'nın iktisadi, siyasi ve askeri egemenliğinin yayılması ile tüm dünya bölgelerini kapsaması ve bu dönemden sonra artık tek bir dünya tarihinden söz edilebilir olmasıdır. Bu evrensellik boyutunun yanısıra farklı bölgelerdeki dönüşümler, bir yandan, bu bölgelerin kendi iç siyasi mücadeleleri, öte yandan, zaman zaman bu iç mücadelelerle bütünleşen ve ulusal düzeyde örgütlenmiş devletlerin birbirleri ile olan ilişkileri çerçevesinde belirlenmekteydi. Özetle, biz hem Batı, hem Batı-dışı bölgelerin tarihlerinin bu kopuş sürecinde ortaya çıkan yapısal dönüşümler açısından ele alınmasını önereceğiz.

Bu kopuşla birlikte artık insanlık tarihi geri dönülmez bir şekilde dönüşmüş, eski biçimler yeni tanımlar almıştır. Yani, artık dinde de, devlette de, mülkiyet yapılarında da bir süreklilikten söz etmek mümkün değildir. Örneğin, 19. yüzyılda

3 Ö. L. Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Arazi Kanunnamesi" içinde, *Tanzimat I*, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940).

ve günümüzdeki Osmanlıcılık, İslâmcılık akımlarında da görüldüğü gibi eski biçimler yeni olgulara cevap vermek için araçsallaşmış, ideolojiler haline gelmişlerdir.

Burada önerilen mukayeseli tarih anlayışı bağlamında bu kopuşu yaşayan Batı Avrupa bölgeleri ve Osmanlı İmparatorluğu'nda, devlet-toplum ilişkileri bir sorunsallaştırma alanı oluşturmaktadır. Bu yazının amacı, özellikle Osmanlı siyasal toplumunun piyasa toplumuna geçiş sürecinde ortaya çıkan devlet yapısının ve devletin toplumla ilişkisinin bir boyutu olarak mülkiyet ilişkilerinin dönüşmesine bakmaktır. Bunu yaparken de, genel olarak Batı Avrupa'da bu dönüşüm sonucu ortaya çıkan yapılara değineceğim.

Toplum bilimlerinde egemen olan liberal anlayış, piyasa toplumlarında bir devlet-toplum ayrışması öngörmektedirler. Bu anlayış sivil toplumun devletten bağımsız olarak geliştiği varsayımını içerirler. (Burada sivil toplum özel kişilerin piyasaya yönelik mübadele ilişkilerinin oluşturduğu alan olarak kullanılmaktadır.) Liberal modelin bir ikinci varsayımı ise ticari-iktisadi çıkarlar ile liberal siyasi düzen arasında bir korelasyon olduğudur. Bu siyasi düzen liberal anayasalarda güçlerin ayrımı ilkesi ile belirlenmekte ve devlet içte ve dışta gece bekçiliği görevi ile tanımlanmaktadır. Diğer taraftan, sivil toplumun oluşturduğu iktisadi alan devletten bağımsız olan yasama ve yargı kurumları aracıyla devletin müdahelesinden korunmaktadır. Burjuva devrimleri ticari-iktisadi çıkarlar doğrultusunda oluşan liberal siyasi düzenin bir önkoşulu olarak görülmektedir.

Liberal model Batı-dışı, örneğin, Osmanlı sonrası Orta Doğu toplumlarına uygulandığında, devlet-toplum ayrışmasına ve buradan çıkarak liberal düzenin oluşmasına bir engel olarak bu toplumların tarihsel mirası olan Osmanlı devlet yapısı gösterilmektedir. Doğu despotizmi kavramları ile pekiştirilen bu tarihsel devlet mirası adeta bir veri olarak alınmaktadır. Diğer yandan, bu toplumların Batı Avrupa (İngiltere, Fransa) anlamında bir burjuva devrimi yaşamamış olmaları buralarda devlet baskısı altında bir ticaret burjuvasının gelişememiş olmasına bağlanmakta[4] ve bu nedenle de otoriter devlet yapıları bu bölgelerin bir kaderi olarak görülmektedir. Benzeri bir açıklama Çin ve Rusya için de geçerlidir.[5]

Biz burada liberal modelin piyasa toplumunun vazgeçilmez bir öğesi olarak tanımladığı devlet-toplum ayrışmasına karşı çıkacağız. Bunu yaparken de, özel kişilerin piyasaya yönelik mübadele faaliyetlerinin gelişebilmesi için devletin bu faaliyetleri düzenleyen müdahalesinin, piyasa ekonomisinin gerektirdiği kurumsal yapının oluşmasında elzem olduğunu öne süreceğiz. Böylece, piyasa düzeninin oluşmasında belirleyici öğenin kuvvetli bir ticari sınıfın varlığı olmadığını söy-

4 Örneğin, B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (New York: Oxford University Press, 1968)'de Osmanlı imparatorluğunun "modernleşmesi" sürecindeki ana sorunu bu toplumda burjuva devriminin yaşanmamış olması olarak tanımlamaktadır.

5 K. Wittfogel, *Oriental Despotism*, New York: Vintage Books, 1981.

lüyoruz. Bu düzen tarihsel olarak belirli güç mücadeleleri ve siyasi dönüşümler sonucu ortaya çıkan bir tür devlet yapısının oluşması sonucu ortaya çıkmıştır.[6] Bu bağlamda üzerinde durulması gereken nokta devletin toplumu, ekonomiyi yönlendirme kabiliyetinin oluşma veya oluşamama koşullarıdır.

Diğer taraftan, devletin yönlendirme gücünü belirleyen mücadele alanı merkezi devletin uluslararası devletler sistemini oluşturan diğer devletlerle olan ilişkilerini de içermektedir. Böyle bakıldığında, piyasa faaliyetlerinin yayılması eğiliminin merkezi devletlerin ülke sınırlarını genişletme çabaları ile çakıştığı görülmektedir. Dahası, uluslararası devletler sisteminde varolan rekabet koşulları devletin topluma, ekonomiye müdahalesini, toplum ve ekonomiyi yönlendirme faaliyetini meşrulaştırıcı bir nitelikteydi.

Daha genel bir düzeyde, burada devlet, kural yapma ve yaptığı kuralları topluma kabul ettirebilme yetilerini içeren bir yapı olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım çerçevesinde devletin gerekli kurumsal ve siyasal ortamı oluşturma kabiliyetleri üzerinde duracağız. Yani, devletin regülatif (düzenleyici) ve meşrulaştırıcı işlevlerini irdeleyeceğiz. Düzenleme işlevi ile kastedilen, devletin kural yapma, kurumlar oluşturma kabiliyetidir. Meşrulaştırma ise, kuralların uygulanabilmesi için gerekli mutabakat ortamının oluşturulması, toplum içinde belirli güç dengelerinin sağlanması anlamına gelmektedir.

Devlet olgusunun yukarıda görüldüğü şekilde mahalli ve global güç ilişkileri çerçevesinde belirlenmesi, burada yapılan analize bir tarihsel arızilik (*contingency*) boyutu getirmektedir. Bu anlayışa göre, piyasa toplumları için liberal modelin öngördüğü ve evrensel kategoriler olarak tanımladığı liberal siyasi yapılardan, piyasa kurumlarından farklı olarak içte ve dışta cereyan eden güç mücadeleleri tarafından belirlenen siyasi ve iktisadi yapılara rastlamak mümkündür. Başka bir deyişle, liberal siyasi yapılar piyasa faaliyetinin gerçekleşmesi için bir önkoşul olmaktan çıkmaktadır. Hatta, tarihsel olarak (Batı Avrupa dahil bir çok bölgede) piyasa faaliyetlerinin gelişmesi için liberal olmayan siyasi yapıların gerektiği ve "hukukun üstünlüğü" ilkesinin sürekli sorgulandığı görülmektedir. Aynı zamanda, piyasa toplumlarının ana kurumlarından biri olan özel mülkiyet kurumunun da, Batı Avrupa dahil tüm piyasa toplumlarında bir mücadele alanını oluşturduğu ve bu mücadeleler çerçevesinde farklı toplumlarda farklı biçimlerde oluştuğu görülmektedir. Yani, 19. yüzyılda Osmanlı'da toprakta özel mülkiyetin yerleşmesindeki zorluklar bu çerçeve içinde değerlendirildiğinde artık Osmanlı'nın eskiden kalma bir hastalığı olarak görülmemektedir.

Devlet bu şekilde tanımlandığında hukuk yani kuralların niteliği önem kazanmaktadır. Burada hukuk bir üst yapı kurumu olarak görülmemektedir. Yani, hukuk toplumda veya ekonomide belirlenen güç dengelerinin, çıkarların bir

6 G. Eley and D. Blackbourne, *Peculiarities of German History: The Bourgeois Society and Politics in the Nineteenth Century Germany*, (Oxford: Oxford University Press, 1984).

yansıması değildir. Devlet gücünün bir ifadesi olarak hukuk, bu gücün içerdiği siyasi mücadele alanının ta kendisidir. Böyle bakıldığında, hukuk kuralları mutlak kurallar olmaktan çıkmakta ve toplum ve devlet düzeyinde cereyan eden güç mücadelesinin bir alanı olarak, bu güçlerin uzlaşmalarını, pazarlıklarını (*negotiated settlements*) içermektedir. Aynı zamanda kurallar oluşturucu (*enabling*) bir niteliğe sahiptir. Örneğin, 18. yüzyılda İngiltere'de özel milkiyetin alanının tanımlanmasını Black Act diye bilinen kurallar dizisi ve bu kuralların içerdiği mücadeleler belirlemektedir.[7]

Yukarıdaki tanımlar çerçevesinde hukuk kuralları tarihsel, değişken olgular olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan çıkarak piyasa toplumlarında hukuk, siyasi toplumlardakinden farklı özellikler göstermektedir.[8] Siyasi toplumlardan piyasa toplumlarına geçişte hukuk yapısında görülen dönüşüm ise, bu geçişin içerdiği güç mücadelelerini içermektedir.

Hukuk, siyasi toplumlarda (ki 19. yüzyıl öncesi Osmanlı toplumu bu tanım içerisine girmektedir) ağırlıkla bir çelişkiler alanını ve bu çelişkilerin uzlaşma ortamını tanımlamaktadır.[9] Piyasa toplumlarında ise, hukuk kuralları daha araçsal bir niteliktedir; böyle olunca da, kurallar merkezi devletin ve iktisadi sınıfların bir aracı olma eğilimindedir. Yani kurallar belirli çıkarlar doğrultusunda bir yapılanmayı gerektirmekteydi.

İkincisi, siyasi ve piyasa toplumlarında hukuk kurallarının yapıları farklıdır.[10] Piyasa toplumlarında kurallar, genel ve soyut bir niteliğe sahiptirler ve bu nitelikteki kurallar piyasa toplumunun merkezi devlet ve ticari faaliyetin alanı olarak çifte belirlenmesinin bir sonucu olarak bir ikilik göstermektedir: devletin alanını tanımlayan kamu hukuku kuralları ve ticari faaliyet alanını tanımlayan özel hukuk kuralları. Ne var ki, kamu ve özel hukuk kurallarının oluşturduğu alanların sınırları ticari sınıfların ve devletin çıkarlarının karşı karşıya gelmesi, çelişmesi sonucu sürekli değişmektedir. Bu çelişme ise piyasa toplumunun iç dinamiğini belirler.

Siyasi toplumda kurallar tikel (*particularistic*) niteliktedirler. Yani özel durumları dikkate alan izinler, yasaklar, reçetelerden oluşmaktadırlar ve kurallar arasında kamu kuralları ve özel hukuk kuralları şeklinde bir ayrım yoktur. Burada vurgulamak istediğim nokta, Osmanlı'da görülen iki tür hukuk kuralının, yani kanun ve şeriat kurallarının piyasa toplumlarında görülen kamu ve özel hukuk ayrımına tekabül etmediğidir. Şeriat ve kanun kurallarının bu tür ayrışması izafidir; örneğin,

7 E. P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, (London: Penguin Books, 1990).

8 R. M. Unger, *Law in Modern Society: Toward A Criticism of Social Theory*, (New York: Free Press, 1976).

9 Huri İslamoğlu - İnan, *State and Peasants in the Ottoman Empire*, (Leiden: E. J. Brill Publishers, forthcoming 1994).

10 Unger, *Law in Modern Society*.

Prof. İnalcık'ın da gösterdiği gibi, şeriat kuralları İbn Suud'un döneminde devletin vergi kurallarını da içermekteydiler.[11] Aynı zamanda, gerek kanun, gerek şeriat kuralları tikel niteliktedirler; yani bu kurallar belirli durumları, kişileri, grupları hedef almaktadırlar. Genel ve soyut kurallar değildirler. Örneğin, Osmanlı vergi kuralları farklı grupların, bölgelerin vergi mükellefiyetlerini, muafiyetlerini ve bunların koşullarını ayrıntılı bir şekilde belirlemektedir.

Piyasa toplumunda ise, vergiye ilişkin kurallar genel bir niteliğe sahiptir. Bunlar merkezi devletin, genel ve tüm nüfusu içeren ve eşitlik ilkesinden çıkarak toplumun her kesimini vergiye tabi kılan, herkesin gücüne göre vergilendirilmesi ilkesine dayanan genel kamu hukuku kurallarıdır. Örneğin, 19. yüzyılda Osmanlı siyasi toplumunun piyasa toplumuna geçiş sürecinde piyasa toplumu koşullarında yeniden oluşan merkezi devletin genelleşen vergi talepleri, 19. yüzyıl öncesi dönemde tikel kurallar çerçevesinde vergilerden muaf kılınan grupların özellikle ulema ve loncaların direnişi ile karşılaşmıştır. Bu da, vergi kurallarının genelleşmesinin sınırlarını belirlemiştir.

Burada vurgulanması gereken, yeniden yapılanan Osmanlı devletinin genelleşen gelir taleplerinin 19. yüzyıl öncesi dönemde özgül koşullar gözönüne alınarak belirlenen vergi kuralları çerçevesinde mümkün olmayan bir biçimde, devlet baskısının, devlet varlığının tüm kesimler üzerinde hissedilmesine neden olduğudur. Bu da, piyasa toplumu çerçevesinde uluslararası devletler sistemindeki askeri ve siyasi rekabet koşullarına uyum sağlamak zorunda olan Osmanlı devletinin otokratlaşma sürecini tanımlamaktadır. Bu anlamda, siyasi toplumdaki devlet ile piyasa toplumu koşullarında oluşan devlet arasında bir kopuştan söz etmek mümkündür.

Daha da önemlisi, mülkiyet kurallarına bakıldığında, özel mülkiyet piyasa toplumlarında kaynakların (yani toprağın, ürünlerin, emeğin) pazarda kâr elde etmek amacıyla alınıp satılmasını tanımlamaktadır. Bu tanım beraberinde bir dizi mübadele kurallarını, yani kontrat serbestîsini, kiralama ve hacize ilişkin kuralları getirmektedir.[12] Bu mübadele kuralları özel mülk olarak tanımlanan kaynakların pazarda mübadele edilebilirliğini sağlamaktaydı. Diğer taraftan, özel mülkiyet kuralları genel bir nitelikteydi ve bu nitelikleri ile komünal veya devlet mülkiyeti, kullanım hakları gibi diğer mülkiyet biçimlerini dışlamaktaydılar.

Kuşkusuz, özel mülkiyetin genel bir kategori olarak yaygınlaşmasını belirleyen, özel mülkiyetin yukarıda tanımlandığı biçimiyle çıkarlarına hizmet ettiği ticari sınıflar ile komünal kullanım haklarına sahip ve toprakta kullanım hakları bulunan üreticiler arasındaki mücadelelerdi.

11 H. İnalcık, "The Islamization of Ottoman Laws on Land and Land Tax", Christa Fragner ve Klaus Schwarz (derl.), *Osmanistik - Turcologie - Diplomatik*, içinde, (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1992), s.101-16.

12 K. Renner, *The Institutions of Private Law and Their Social Function*, (London: Routledge and Regan Paul, 1949).

Osmanlı siyasi toplumuna baktığımızda, mülkiyet haklarının farklılaşmış, tikel bir biçimde tanımlandığını görüyoruz. İslam mülkiyet anlayışına dayanan bu tanım, örneğin toprakta mülkiyet haklarını, geçimlik sağlama ve toprak gelirlerine el koymak çerçevesinde belirlemekteydi. Bu bağlamda, özel mülkiyet veya mülk kategorisi belirli bir toprağın gelirleri üzerindeki bir hakkı veya bazı vergilerden muafiyeti belirlemekteydi. Böylesi tikel bir kategori olarak belirlenen "mülk" diğer mülkiyet biçimlerini dışlayıcı bir nitelikte değildi. Örneğin, kurallar bir toprak biriminin gelirlerini mülk olarak tanımlayıp toprağın sahiplik hakkını devlette, kullanım hakkını toprağı işleyen köylüde bırakabiliyordu. "Mülk" hakkının alınıp satılabilirliği, bu gelirler üzerindeki hakkın alınıp satılabilirliği anlamına geliyordu.

Diğer taraftan, "mülk" hakkı toprağın sahipliği anlamına gelip, gelirlerin bir kısmı devlete bırakılırken kullanım hakkı köylüde kalabiliyordu. Bu durumda; toprağın sahiplik hakkı alınıp satılabiliyor ve her alıcı devlete daha önceki sahibin tanıdığı gelir hakkını tanıyordu.

Burada vurgulanması gereken nokta; Osmanlı siyasi toplumunda özel mülkiyetin genel ve mutlak bir kategori olmaması, yani toprak üstündeki tüm hakları, toprağın gelirleri, sahipliği ve kullanım haklarını, içermemesidir. Aynı zamanda; özel mülkiyet yani mülk kategorisinin tanımladığı alınıp satılabilirlik, varislere geçirebilirlik hakları pazarda kâr amacı ile alınıp satılabilirlik hakkından farklıydı. Bu tür bir değişimi sağlayacak mübadele kuralları (konrat serbestisi, haciz ve kiralamaya ilişkin kurallar) gerek şeriat, gerek kanunlarda bu tür faaliyetleri genelleştirecek bir düzeyde tanımlanmamıştı.

Osmanlı siyasi toplumunda mülkiyet kurallarına bu şekilde bakıldığında ;devletin topraktaki sahiplik hakkının (mirî) da genel ve mutlak bir kategori olarak tanımlanmadığını görüyoruz. Evet, bu sahiplik hakkı devlete toprağın gelirleri üzerinde bir hak veriyordu. Daha da önemlisi, devletin toprağa sahipliği devletin meşruiyet söyleminin bir boyutunu oluşturmaktaydı. Bu meşruiyet söylemi, devletin kuralları aracılığıyla adil bir düzen olşuturmasını, yani, dirlik düzenliği sağlayabilmesini öngörmekteydi.[13] Devlet adaletinin toprak mülkiyeti açısından iki öğesine dikkat çekmek istiyorum: 1) hakim sınıfı oluşturan farklı gruplar arasında gelirlerin dağılımı, 2) gelirlerin ana kaynağı olan üreticilerin geçimlik kaynaklarının korunması, yani köylü topraklarının bütünlüğünün muhafazası.

Bu bağlamda, mülkiyete ilişkin devlet kuralları topraktan elde edilen gelirler üzerinde hak iddia eden farklı gruplar arasında cereyan eden mücadelenin bir alanını oluşturuyordu. Ne var ki, kurallar aynı zamanda bu mücadeleyi uzlaştırıcı nitelikteydi ve uygulanabilirlikleri bu uzlaştırıcı niteliklerinden kaynaklanmaktaydı. Öte yandan, devlet kuralları vergileri toplanabilir kılmak zorundaydı. Bu da vergileri,

13 H. İslamoğlu - İnan, "Les Paysan. le marche et l'etat en Anatolie au XVIe siecle", *Annales; Economies - Societies - Civilisation*, cilt 43, sayı 5 (Eylül-Ekim 1988), s.1025-44.

vergileri verenlerin gözünde meşru kılmak anlamına gelmekteydi ve bu meşruiyetin sınırlarını da devletin kuralları aracılığıyla köylü üreticiyi koruyabilme kabiliyeti belirlemekteydi.

Bu meşruiyet boyutuna birazdan geleceğim. Burada kısaca 19. yüzyılda siyasi toplumdan piyasa toplumuna geçiş sürecinde mülkiyet kurallarındaki dönüşüme değineceğim. Öncelikle, 19. yüzyılda yeniden yapılanan merkezi devletin gelir kaygılarının ön plana çıkması ile birlikte toprakta devlet mülkiyetinin bir genelleşmesi söz konusudur. Bu genelleşme, 19. yüzyıl öncesi dönemde hakim sınıfı oluşturan grupların - ulema, yeniçeri, ayanlar, sipahiler - gelirler üzerindeki haklarının sınırlanması anlamına geliyordu. Yani, merkezi devlet giderek bürokrasisi ve ordusu ile özdeşleşen bir yapı haline gelirken, devlet kuralları meşruiyet söyleminin bir boyutunu oluşturan farklı gruplar arasında gelir dağıtıcı ve bunu yaparken de bu grupların çıkarlarını uzlaştırıcı niteliğinden çıkıyordu. Yani, devletin gelirler üzerindeki hakkını belirleyen genel bir kategori olarak miri, toprak üzerinde farklılaşmış gelir haklarının yerini alma eğilimi gösteriyordu. Bu da, siyasi toplumun meşruiyet ilkesinin krize girmesi demekti.

Ne var ki, toprakta devlet mülkiyetinin genelleşmesi beraberinde köylü üreticinin kullanım haklarının genelleşmesini de getiriyordu. 1858 Arazi Kanunnamesi ile köylü ekonomisinin sınırları belirleniyor ve köylüler genel vergi kuralları çerçevesinde, vergi mükellefleri olarak tanımlanıyordu. Bu da, köylülerin hayatlarının tüm boyutlarının daha önceki dönemde olmadığı bir biçimde devlet denetimine tabi kılınması anlamına geliyordu.

Köylü ekonomisinin bu tür tanımlanması yalnız devletin gelir kaygılarına hizmet etmiyordu. Bu dönemde devletin meşruiyet söyleminin özünü oluşturan "adalet" ilkesinin yeniden tanımlandığı ve bu tanımın köylü üretiminin korunması ile özdeşleştiğini söyleyebiliriz. Bu da, "adalet" ilkesinin piyasa toplumu koşullarına uygun bir şekilde genel bir ideoloji olarak belirmesi demekti.

Diğer yandan, toprakta devlet mülkiyetinin genel bir kategori olarak tanımlanması piyasa toplumlarında geçerli özel mülkiyet hakları talep eden gruplarla bir mücadeleyi içermekteydi. Bu mücadele 19. yüzyılda Batı ticaretine entegre olmuş mahalli grupların oluşması ile sırf gelirler üzerinde haklar için bir mücadele olmaktan çıkmış, devletin hem gelir kaynaklarının, hem de meşruiyetini tehdit eden piyasa toplumunun mübadele ilişkileri tarafından belirlenen özel mülkiyet ve onun etrafında oluşan çıkarlarla devletin çıkarları arasındaki bir mücadeleye dönüşmüştü.

Öncelikle, piyasa toplumu anlamında mutlak özel mülkiyet, köylü ekonomisinin ortadan kalkması demekti. Bu bağlamda, İslâmi fıkıh ilkelerinden çıkarak düzenlenen Mecelle, Osmanlı siyasi toplumundaki mülk'ten farklı olarak özel mülkiyetin tanımlanması doğrultusunda mübadele kurallarını oluşturma çabasıdır. Ne var ki, Mecelle de devlet kurallarını içermekte idi. Arazi Kanunnamesi'nde olduğu gibi, Mecelle kuralları da devletin gelir ve meşruiyet kaygularıyla belir-

lenmekteydi. Bu nedenle Mecelle, medeni hukuku yani özel hukuk'un kurallarını içermekten çok uzak kalmıştır: genel olarak tanımlanan kontrat özgürlüğü ve özel mülkiyet kavramlarını tanımlayamamış, İslâmiyetin ahlâki dili çerçevesinde özel durumları tasvir ederek, genel iktisadi kategorileri belirlemekten imtina etmiştir.

Son olarak, yukarıda sözünü ettiğim meşruiyet söylemi üzerinde durmak istiyorum. Piyasa ve siyasi toplumlarını farklılaştıran diğer bir boyut hukuk kurallarının içerdiği güç mücadelelerinin sınırlarını belirleyen ve bu kuralların uygulanabilirliğini sağlayan meşruiyet yapılarının nitelikleridir. Osmanlı gibi siyasi toplumlarda kuralları meşru kılan, onların toplum dışında belirlenen Allah'ın düzenine uygun bir toplumsal düzenleme getirdiği doğrultusunda olan yaygın inançtı. Başka bir deyişle, kurallar adil bir düzen olarak tanımlanan bu kutsal düzene uygun bir toplumsal düzen gerçekleştirdikleri sürece meşruydular. Böyle olunca da, kurallar bir ölçüde meşruiyet söylemini içermekteydi ve bu söylem piyasa toplumlarında olduğu gibi anayasa hukuku gibi ayrı bir hukuk söylemi oluşmuyordu. Tabii ki, siyasal toplumdaki meşruiyet anlayışı Allah'ın, kutsal varlığın toplum yaşamının tüm boyutlarına nüfuz etmiş olduğu bir ortamı varsaymaktaydı.

Osmanlı toplumunda devletin adalet ihsan edici niteliği olarak belirlenen meşruiyet söyleminin, daha önceden de belirttiğim gibi, iki odağı bulunmaktaydı. Bunların birisi hakim sınıfı oluşturan farklı grupların çıkarlarının uzlaştırılmasıdır, ki bu gelirlerin bu gruplar arasında bir türlü dağılımını öngörmekteydi. İkinci öğe ise, gelirlerin üreticilerinden alınmasını sağlayan, başka bir deyişle, artının çekilmesini meşru kılan üreticilerin geçimlik kaynaklarının kurallar aracılığıyla korunmasıydı. Devlet kuralları, gelirlerin dağılımı ve bu gelirlerin küçük köylü birimleri tarafından üretilmesini sağlayarak, kutsal düzene aykırı olmayan bir dünyevi düzeni tanımlıyordu.

Ancak piyasa toplumlarının gelişmesine koşut olarak ortaya çıkan Aydınlanma düşüncesi, siyasî toplumun kutsal bir düzene olan yaygın inancı varsayan meşruiyet yapısının sorgulanmasına yolaçmıştır. Aydınlanma ile Allah artık toplum yaşamının her boyutuna nüfuz eden mutlak konumunu yitirmişti.[14] Onun varlığı din alanı ile sınırlanıyordu (yani Gellner'in deyimiyle Allah'ın ismi tırnak içine alınıyordu). Dahası, Allah'ın varolduğu alanın, din alanının karşısında onun varolmadığı bir alan, sekular veya laik alan tanımlanıyordu. Diğer taraftan, aşağıda açıklayacağım nedenlerle, piyasa toplumlarında "hukukun üstünlüğü" ilkesi, meşruiyet ideolojisi olarak Allah'ın kutsal düzeninin yerini alıyordu. Bu da, yalnız düzenleyici hukuk kurallarının değil, aynı zamanda meşruiyet öğesinin bir mücadele alanı olarak tanımlanması anlamına gelmekteydi.

14 E. Gellner, *Plough, Sword and the Book: the Structure of Human History*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1988).

Tarihsel olarak, Batı Avrupa'da piyasa toplumlarının gelişme sürecinde (Osmanlı'da da değindiğim gibi) merkezi devletin gelir ve meşruiyet gereksinimleri, piyasa kurallarının ve özellikle özel mülkiyetin genel bir kategori olarak tanımlanması ile çelişmiştir. Şöyle ki, yapısal olarak merkezi devletin düzenleyici yaptırımlarını, kurallarını gerektiren ticari sınıfların çıkarları devletin çıkarları ile çatışmaktaydı. Bu çatışmanın en belirgin bir şekilde yansıdığı alan meşruiyet alanıydı. Tanrı'nın kutsal düzenini odak noktası olarak alan meşruiyet söyleminin yerine piyasa toplumlarında hukuk'un üstünlüğü ilkesi geçiyordu. Bu ilke çerçevesinde güçlerin ayırımı öğesi, ticari sınıfların iktisadi faaliyet alanını, devletin kurallarının değişkenliğinden ve bu kuralların siyasi mücadeleler sonucunda ticari faaliyetin yaygınlaşması ile çelişen çıkarlara hizmet etmesi olasılığından korunmasını öngörmekteydi. Başka bir deyişle, ticari sınıflar "güçlerin ayrımı" prensibi çerçevesinde kendi çıkarlarını düzenleyici kuralların içerdiği güç mücadelelerinin sonuçlarından korumaya çalışmışlardır.

Aynı zamanda, "hukukun üstünlüğü" ilkesi yalnız güçlerin ayrımını içermiyordu. Herkesin hukuk nezdinde eşitliği ve özel mülkiyetin dokunulmazlığı öğelerini de kapsıyordu.

Ne var ki, piyasa toplumlarının meşruiyet söylemi olarak "hukukun üstünlüğü" ilkesi sorunlu bir alanı oluşturmaktadır. Öncelikle, bu ilkenin simgelediği toplum düzeni Batı Avrupa toplumlarının tarihsel gerçeklikleri ile çelişmiştir. Örneğin, özellikle geç endüstrileşen Fransa ve Almanya gibi ülkelerde, uluslararası sistemde diğer devletlerle siyasi, askeri ve iktisadi rekabet içinde olan devletler, toplumu ve iktisadi, yönlendirme görevlerini üstlenmişlerdi. Bu da, devletlerin zaman zaman özel kişilerin işlevi olarak tanımlanan üretim, tüketim ve yatırım faaliyetlerini üstlenmesi anlamına geliyordu. Üretim kapasiteleri yüksek ulusal ekonomilerin yaratılması çabaları olarak tanımlanan bu faaliyetler ise, devletin ekonomiye ve topluma yoğun müdahalesini gerekmekteydi. "Hukukun üstünlüğü" ilkesinin devlet-sivil toplum ayrışması ilkesi ile çelişen bu devlet müdaheleleri piyasa toplumlarında bir meşruiyet krizine işaret etmekteydi. Her devletin, devletler sistemi içinde, varolma mücadelesini tanımlayan ulusal projeler meşruiyet söylemi olarak liberal öğelerin yerini alma eğilimi gösteriyorlardı.

Ancak, ulusal projelerin gerçekleşmesi için devletin vergi tabanını genişletmesi ve kendini toplumun farklı kesimlerinin gözünde meşru kılması gerekiyordu. Örneğin, devletin vergi ve meşruiyet kayguları köylülük ve loncalar çerçevesinde örgütlenen sanatkârlara belirli tavizler vermesini zorunlu kılıyordu. Bu gruplar kendi çıkarları ile çelişen piyasa kurallarının genelleştirilmesine karşıydılar. Bu kurallar özel mülkiyetin genelleşmesi, korumacı politikaların kalkması, işgücü ve malların serbest dolaşımını öngörmekteydiler.

Böyle olunca, devlet sadece piyasa kurallarının genelleşmesini talep eden kesimlerin bir aracı olarak hareket edemiyordu. Başka bir deyişle, devletin çıkarları zaman zaman piyasa kurallarının yaygınlaşmasıyla çelişmekteydi.

En nihayet, bireylerin eşitliği ilkesinin özel mülkiyetin dokunulmazlığı ilkesi ile birarada bulunması liberal meşruiyeti çelişkili kılmaktaydı. Şöyle ki, özel mülkiyetin piyasa faaliyetine katılmayı belirlediği bir ortamda genel eşitlik kavramı, çok özel bir durumu, mülk sahiplerinin eşitliğini tanımlamaktaydı. Diğer taraftan, 19. yüzyılda vatandaş kavramının giderek mülk sahibi olmayanları da içermesi, formal eşitlik ve gerçekte varolan eşitsizlik arasındaki çelişkiyi barizleştiriyordu. Bu bağlamda, özel mülkiyete ilişkin hukuk söylemi gerçekte varolan eşitsizliği muhafaza ederken eşitliğe olan inancı pekiştirmek doğrultusunda bir çabayı sergilemektedir.[15] Bu hukuk söylemi hukuki özne (kişiler) ile sahip olunan şeyler (*assets*) arasında bir ayrım yapıyor ve kişilerin eşit fakat sahip olunan şeylerin dağılımının eşitsiz olduğunu tespit ediyordu. Yani, bireyler sahip oldukları şeylerden bağımsız olarak genel kontrat özgürlüklerinden, özel mülkiyet haklarından faydalanabiliyorlardı. Burada dikkatinizi çekmek istediğim nokta, piyasa toplumundaki genel piyasa kurallarının belirli bir güç mücadelesini sakladığıdır. Bu saklamanın hukuki formülü bir "şeyler rejiminin" insanlar rejiminin yerini almasıdır.

Kuşkusuz, özel mülkiyet kavramının içerdiği güç ilişkilerinin saklanabilirliği ve piyasa toplumunun içerdiği eşitsizliklerin kabul edilebilirliği, devletin farklı gruplar açısından bu eşitsizliğin etkilerini hafifletebilme kabiliyetine bağlıydı. Böyle olunca da, farklı grupların baskısı altında devletin topluma müdahalesi liberal meşruiyetin de bir gereksinmesi oluyordu.

Diğer taraftan, bu müdahale piyasa kurallarının ve de meşruiyet ilkesinin sürekli bir pazarlığa tabi olması anlamına geliyordu. 19. yüzyılda herhangi bir devletin, uluslararası devlet sisteminde varolma ve ulusal ekonomi oluşturma çabaları çerçevesinde, toplumun tüm kesimlerini seferber etmesi elzemdi. Bunun için de, liberal ilkelerden daha az dışlayıcı meşruiyet ilkelerine başvurmak zorunda kalınmıştır. Bu dönemde, bilinçli bir şekilde mitolojilerin ulusalcılık ideolojilerine taban oluşturacak şekilde formüle edilmesi veya dinlerin ideolojiye dönüştürülmesini bu çerçeve içinde değerlendirmek uygun olur.[16] Bu bağlamda, hukukun üstünlüğü öğesini içeren liberal anayasalar, özellikle Almanya örneğinde görüldüğü gibi, ulusal bütünlüğün bir simgesi olmaya indirgeniyordu.[17]

Özetle, Batı Avrupa toplumlarında piyasa ekonomisinin gelişmesi ile ilgili yukarıdaki irdeleme iki noktayı ön plana çıkarıyor. 1) Müdahaleci devlet piyasa

15 R. Cotterrell, "Power, Property and the Law of Trusts: A Partial Agenda for Critical Legal Scholarship", B. Fryeer, A. Hunt, D. McBarnett and B. Moorehouse (derl.) içinde, *Law, State and Society*, (London: Croom Helm, 1981).

16 Wagner operalarının içerdiği Alman mitolojisi temleri 19. yy. Alman ulusalcılığı söyleminin oluşma sürecinde anlam kazanmaktadır. Diğer taraftan 19. yy. Balkan ulusalcılık söylemleri bağlamında Hıristiyanlık boyutu (kilise hiyerarşisinden bağımsız olarak) önemli idi.

17 M. John, "The Politics of Legal Unity in Germany, 1870-1896", The Historical Journal, cilt 28, sayı 2 (1983), s.341-55.

toplumunun bir öğesidir. 2) Liberal meşruiyet ilkeleri bu çerçeve içinde bir sorun alanı oluşturmaktadır. Yani bu ilkeler Batı'nın tarihinde de burjuvazinin güçlü olmasının ötesinde sorunlu bir alanı oluşturmaktaydı.

Meşruiyet söylemi bağlamında 19. yüzyılda piyasa toplumuna geçiş sürecini yaşayan Osmanlı toplumuna dönecek olursak; daha önce bu toplumda meşruiyet söyleminin giderek kurallar tarafından içerilmeyen genel ve soyut bir ideolojiye dönüşme eğiliminden söz etmiştim. Toprakta devlet mülkiyetinin yaygınlaşmasıyla "adalet" kavramının küçük köylü üretiminin korunması ile özdeşleşmesi, bu kavramın ideolojiye dönüşme sürecini yansıtmaktadır. Bu çerçeve içinde tekrar vurgulanması gereken nokta, 19. yüzyılda Osmanlı toplumunda Batı Avrupa piyasa toplumlarına koşut olarak, merkezi devletin gelir ve meşruiyet kaygularının, özel mülkiyetin genel ve mutlak bir hukuki kategori olarak tanımlanması gibi piyasa faaliyetlerine ilişkin kurallarla çelişmesidir. Böylece 19. yüzyılda Osmanlı'da özel mülkiyetin ve diğer piyasa kategorilerinin yaygınlaşamamasını Osmanlı'nın ezelden beri varolan "despotik" devlet yaptırımlarında aramak yerine piyasa toplumlarına özgü merkezi devletin çıkarlarının piyasaya yönelik çıkarlarla çelişmesinde aramak gerektiğini söylemek mümkün.

Diğer taraftan, bir meşruiyet söylemi olarak "hukukun üstünlüğü" anlayışını Osmanlı'da sorunlu kılan başka bir özellik vardı. Bu özellik, hukukun üstünlüğü ilkesinin Osmanlı'ya 1839, 1856 Islahat Fermanları ve 1876 Anayasal aracılığıyla Batı hegemonyasının bir dili olarak girmesiydi.

Bu metinler, özellikle 1839 ve 1856 Fermanları, hukukun üstünlüğü ilkesinin Osmanlı'daki Hıristiyan tebaaya uygulanmasına yönelik özel (*particularistic*) bir nitelik taşımaktaydılar. Bu nedenle hukukun üstünlüğü denince ilk akla gelen soru kimin hukukunun olmaktaydı. 19. yüzyılda şeriat kurallarından hukukun üstünlüğü ilkesinin - anayasal düzen, güçlerin ayrımı hatta özel mülkiyet, eşitlik gibi, farklı öğelerini türetme sürecini bu ışık altında değerlendirmek gerekir.

Aynı zamanda Batı'dan gelen hukukun üstünlüğü ilkesi Osmanlı bağlamında dinin (yani Aydınlanma anlamında ideoloji olarak dinin) siyasi bir söylem olarak yerleşmesine yol açmıştır. 19. yüzyıldan başlayarak, bir yandan Batı ticaretinin yaygınlaşması ile kaybeden grupların (ulema, loncalar), öte yandan Batı'nın üstünlüğü karşısında ezilen devletin siyasi dilinde bilinçli bir şekilde formüle edilmiş İslâmi öğeler hakimdi.

Burada önemli olan, 19. yüzyılda devletin meşruiyet ilkesinin, giderek ilahi düzenden kaynaklanan yaygın bir adalet anlayışı olmaktan çıkmış olmasıdır. Artık meşruiyet bilinçli bir şekilde İslâmi öğeler çerçevesinde tanımlanan defansif bir ideoloji halini almıştır. Başka deyişle, Batı'nın getirdiği haksız düzene karşı hakkaniyetin dilini '*particularistic*', özgül bir ulusal ideoloji olarak tanımlanan İslamiyet almıştır. Abdülhamid döneminde bilinçli olarak formüle edilen hilafet kurumunun simgelediği İslam ulusalcılığını bu çerçeve içinde görmek önemlidir.

Diğer taraftan, bu meşruiyet ideolojisi, devletin toplumu örgütleyen kurallarıyla sürekli çelişmiş, bu kurallar giderek bir piyasa düzeni getirirken, meşruiyet ideolojisi onlarla kavga halinde olmuştur.

An agenda for comparative study: Law, property and legitimacy

Binary conceptualizations of the East versus the West plague historical analyses of those regions that remain outside the narrowly defined boundaries of Western Europe that describe France and England. Such analyses vacillate between visions of flawed, imperfect histories of the East set against an idealized, hypostatized image of Western Europe and idealized images of a glorified, unique Eastern past. Thus, for instance, conceptualizations of the Ottoman empire in terms of the Asiatic mode of production describe Ottoman history as a series of absences of private property, of proto-industrial forms, of the third estate and of the 'rule of law ideal' that serve to explain the despotic nature of the Ottoman state and the stationariness of the Ottoman economy and society. Underlying these absences is the assumption of a domain of presences in an idealized European history against which Ottoman history is measured. By contrast, historical analyses that stress the peculiarities of Ottoman historical development describe a 'golden age' in the 16th century when the state was not despotic and when the society and the economy was possessed of an internal dynamic. On the one hand, these 'golden age' constructs that emphasize 'what the Ottoman history had been prior to its 'decline' spell a search for a backward-looking utopia. On the other hand, they involve a search for Ottoman precedents of European modes of organizing the state and society.

For the historian of the Ottoman empire, this binarity between the idealized images of European and Ottoman histories promises uncomplicated visions of the self and the 'other' that confronts it. As such, these visions describe ideological positionings in the face of the European historical development that spelled the establishment of European domination over the Ottoman empire. These ideological practical practices involve, first, a rejection of Ottoman historical structures that are cast as impediments to a European type of development. Second, they spell exercises in restoring the self-respect of the dominated through attempts at rendering the non-European past legitimate vis-à-vis European history.

Consciousness of the vacillation, however, between 'what they or the West is

or was' and 'what we (in the East) had been', means a looking for ways of breaking that bind. Comparative focus offers the possibility of diffusing this binary grid by seeking to define problem zones in the histories of both the East and the West as each region responded to generalized market relations and to competitive military and economic pressures on a global scale at different time periods since the 18th century.

Central to this conceptualization is the notion of an historical rupture experienced both by the Middle Eastern and European societies albeit in different periods in their historical developments. This rupture describes the transition from political to market societies. In the former where the organizational principle of society was political, state power expressed through state rules sought to order society according to revenue requirements of dominant groups that comprised the state and to subsistence requirements of all segments of society. In market society, however, state rules were instrumental in the ordering of society according to the requirements of market activity in the form of maximization of profits by private individuals, on the one hand, and of the fiscal and political requirements of the territorial state, on the other. The conflict between these two requirements of market society, in turn, describes the different domains of power struggles in individual market societies as each was re-structured in the context of global market exchange relations and in the competitive environment of the international state system. That is, the casting of this conflict in the context of power configurations in different regions describe the specific development paths in individual regions.

The object of this paper is to propose an agenda for a comparative study of state-society relations that constitute a problem zone in the historical development of market societies in the Middle East and in Europe. The conception of state-society relation as it is developed here is set against a background of a critique of liberal conceptions in social sciences. This perspective in relation to Middle Eastern societies posits an absence of separation between state and society and explains the so-called weakness of civil society by this absence. Such a conception presupposes an ideal site where state and society were separated, namely, in the European liberal market society.

This paper focuses on the establishment of private property as an aspect of state-society relations and seeks to show how the generalisation of private property as a pre-condition of market society, constituted a domain of political struggle that affected the ways the state intervened in society, the nature of state rules as well as the legimatim idiom of state power. In relation to the latter, we will look at the development of national ideologies (among them religion as a national ideology) in the context of political struggles over the generalisation of the rules of the market society.

Abdülhamid dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda simgesel ve törensel doku: "Görünmeden görünmek"

*Selim Deringil**

Son yılların tarih yazıcılığında tarihsel malzeme olarak kabul edilen tema ve konular bir hayli çeşitlilik göstermektedir. Daha önce tarihsel veri olarak kabul görmeyen, veya tarihçinin inceleme konularına pek girmeyen bir dizi konu artık tarihçileri meşgul etmektedir. Bu tema veya konulardan biri de devletlerin törenleri (*ceremony*), simgeleri (*symbols*), ve resmi efsanelerinden (*myth*) oluşan anlamlar öbeğidir.

Şimdiye kadar Türkiye tarih yazıcılığında haşmet veya güç göstergesi olarak algılanmanın ötesine pek geçilmemiş olan bu törensellik, resmî efsane ve simgeleme konuları, son yılların "sosyal tarih" salgını sırasında da "devletle uğraşmak" olarak görülebileceği içindir ki herhalde pek rağbet bulmamıştır.

Oysa özellikle ulus-devletin prehistoryasını oluşturan imparatorluk düzenlerinde resmi tören efsane ve simgelerin ulusçuluğu anlamak bakımından fevkalâde önemli oldukları çok açıktır. Dünya tarihçiliğinde son yıllarda görülen tarihçi, sosyolog, antropolog işbirliği bu alanda zengin ürünler vermiştir.[1] Türk/Osmanlı tarihçiliğinde yakın zamana kadar bu alanda kapsamlı ve ayrıntılı çalışmalar pek gö-

(*) Dr. Deringil, Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesidir.

1 Bu alanda yetkin iki örnek olarak bkz: Sean Wilentz (der.), *Rites of Power. Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages.* (Philadelphia 1985); David Cannadine ve Simon Price (der.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies.* (Cambridge İngiltere 1987). Bu iki esere katkıda bulunan yazarlar Bizans'dan Madagaskar krallıklarına, İngiliz Kraliyet ailesinden karolenj hanedanına kadar evrensel bir zaman ve coğrafyada törenselliği, simgelemeyi ve iktidarı incelemektedirler. Ayrıca Ekim 1990'da Colombia Üniversitesi'nde bir "Monarşiler Sempozyumu" (Monarchies Symposium) düzenlenmiş ancak tebliğler yayınlanmamıştır. Burada bu çalışmanın ilk müsveddeleri üzerinde yapıcı eleştirilerini esirgemeyen Prof. Dr. Cem Behar'a teşekkür ederim.

rülmüyordu. Gülru Necipoğlu'nun Topkapı Sarayı'nı ve saray teşrifatını konu alan anıtsal çalışması bu bakımdan son derece önemlidir.[2] Buna mücavir bir konuda çok önemli diğer bir çalışma da Zeynep Çelik'in Osmanlı İmparatorluğu'nu da kapsayan 19. yüzyıl dünya sergilerinde Doğu (*Orient*) simgelemesini konu alan eseridir.[3]

Bu makalenin amacı Abdülhamit dönemi Osmanlı devletinin törensel simgesel ve efsanevi dokusu hakkında bazı önermelerde bulunmaktır.[4]

Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) Yıldız Sarayı'nın kalın duvarları ardına kapandığında giderek daha efsanevî bir havaya bürünmüştür. Ancak bu kendini dışarıya kapama, Sultanı zor bir ikilemle karşı karşıya bırakıyordu. Bir yandan ülkesinin muhtelif sosyal katmanlarına 19. yüzyılda hiçbir sultanın nüfuz etmediği kadar nüfuz etmeyi amaçlayan Abdülhamid, Sultanın şahsî görünürlüğünün verdiği meşruiyet kaynağından yoksun kalmaktaydı. II Mahmud'dan beri Osmanlı Padişahları "Çağdaş Monarşi" yaratma çabalarının bir parçası olarak sık sık muhtelif çağdaşlaşma projelerini destekler mahiyette kamu önüne çıkmışlardı. Bunun en belirgin örneği 1867 Paris Dünya Sergisi'ni ziyaret eden Sultan Abdülaziz'dir.[5] Bu dışarıya kapanma bir bakıma Sultan Abdülhamid'i klasik devir sultanlarının tavrına yaklaştırmaktadır. Necipoğlu'nun işaret ettiği üzere Fatih devrinden itibaren padişahlar "görünmeden varlıklarını hissettirme", adeta etraflarında bir iktidar titreşimi yaratarak iktidarlarını vurgulama yoluna gitmişlerdi.[6] Ancak ikilem şuydu ki, Abdülhamid de çağdaşlaşma projesinden ve dünya hükümdarları arasında meşru yerini koruma saplantısından hiçbir şekilde vazgeçmemiştir. Bu nedenle Padişahın resmi bir biçimde efsaneleşmesi için simgeler aracılığıyla tebasına ulaşma, egemenliğini görünmeden pekiştirme yoluna gidilmesi gerekiyordu. Sabri Ülgener'in tabiriyle "ifade ve sembol toplamını konuşturarak yeni baştan yaşamak" amacıyla devletle toplum arasında bir diyalog kurmak istenmiştir.[7] Bu ifade ve simgeler İslâmî motiflerin çağdaş ideolojik payandalar yaratmak amacıyla kullanımından başka birşey değildi. Şerif Mardin'in belirttiği üzere, "Müslüman Osmanlılar üst ve alt sosyal sınıflar indinde duygusal çağrışımları hareketlendirmek

2 Gülru Necipoğlu, *Architecture Ceremonial and Power. The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. (Cambridge Massachusets ve Londra 1991).

3 Zeynep Çelik, *Displaying the Orient. Architecture of Islam at Nineteenth Century World's Fairs*. (Oxford 1992).

4 Bu kısa çalışmanın hiçbir şekilde konuyu her yönüyle araştırmış olmak gibi bir iddiası yoktur. Henüz hazırlık aşamasında olan daha ayrıntılı bir çalışmanın yan ürünüdür.

5 Taner Timur, "Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati I". *Tarih ve Toplum*, s.330-336. Burada Timur'un bu seyahati özellikle bir "Batı'ya teslimiyet" olarak yorumlayan görüşüne kattiyetle katılmadığımı belirtmek isterim. Çok daha gerçekçi bir görüş için bkz. Zeynep Çelik, *Displaying the Orient*, s.32-36.

6 Necipoğlu, *a.g.e.*, s.59.

7 Sabri Ülgener, *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* (İstanbul 1981) s.17.

ve toplumu seferber etmek amacıyla İslâm'a dayandılar. Yunan ve Sırp ulusçuluğuyla baş edebilecek ulusçu simgeleri İslam dini temin edecekti."[8]

Bu çalışmada dört tür simgeden veya simgesel kullanımdan söz edilecektir. Bunların birincisi Sultan/Halifenin şahsî kutsallığıyla ilgili olarak kullanılan mimarî ögelerdir. Yani resmî binalarda teşhir edilen Osmanlı Arması veya tuğra veya diğer devlet yapılarında kullanılan resmî/dinî motiflerdir. İkincisi daha kişisel düzeyde tezahür eden, Padişahın ihsanı olarak gündeme gelen nişanlar, hediye edilen Kuranı Kerimler, özel sancaklar veya hil'atlardır. Üçüncüsü İslâmî simgesel anlamı yüksek olduğu için sarayın satın aldığı veya saraya satılmak istenen, mukaddeslik iddiasında bulunan nesneler, örneğin Hazreti Muhammed'in el yazısı örnekleri vs. Dördüncüsü, ki biraz farklı bir kategoridir, Abdülhamid dönemi belgelerinde sürekli tekerrür eden kelimeler, deyişler veya kalıp ifadelerdir. Bu kalıp ifadeler bize dönemin dilinin bazı simgesel özellikleri hakkında ipucu vermektedirler. Yani son dönem aydın bürokratının düşünce ve simgeler dünyasını anlamamız bakımından çok yararlıdırlar.

Kamu alanındaki simgeler ve tezahürleri

Abdülhamid'den önce saltanatın sahibi olmuş olan padişahlar "çağdaş monarşi" modasına uygun olarak, Avrupaî bir adet olan hükümdarın portresinin devlet dairelerine asılması konusunda özen göstermişlerdi. Bu uygulama II. Mahmut tarafından başlatılmış, sultanın muhtelif din görevlileri tarafından okunup üflenen portresi askerî törenle muhtelif yerlere asılmıştır.[9] Aynı uygulama Abdülmecid ve Abdülaziz zamanında da sürmüştür.[10] Abdülhamid döneminde, belki de İslâmî tasvir yasağına uygun olarak, sultanın portreleri yapılmamış, ancak devlet daire ve binalarına özel bir istifle nakışlanmış "Padişahım Çok Yaşa" ibaresini taşıyan nakış veya hat levhaları asılmıştır.[11] Ayrıca devlet kapısında istihdam edilen asker ve memurların "Padişahım Çok Yaşa!" şeklinde tezahürat yapmaları çok sıkı bir protokole bağlanmış ve yeri ve zamanına göre yapılır olmuştur. Bu bakımdan bu dönemlerde dünya protokolünde birbirine benzeme eğilimi hakimdir. Örneğin

8 Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey* (New York, 1989), s.129. Ondokuzuncu yüzyıl dünyasında artan resmî debdebe ve temaşa ortamında Osmanlıların rekabet etme çabaları için bkz. Selim Deringil, "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire 1808 to 1908" *Comparative Studies in Society and History*. Ocak 1983, s.1-27.

9 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri* (İstanbul 1989), s.150-151.

10 *a.g.e.*

11 Bu konuda tavır değişikliğinin Abdülhamid'in güvenlik kaygusundan kaynaklanması da mümkündür. Zira dünyanın en ünlü fotoğraf kolleksiyonlarından birine sahip olan Abdülhamid'in tasvir yasağına fazla rağbet etmemesi de beklenebilirdi. Bu levhalardan muhtelif örnekler için bkz. Şinasi ve Gönül Tekin, Imperial Self-Portrait. The Ottoman Empire as revealed in the Sultan Abdul Hamid's Photographic Albums, *Journal of Turkish Studies*, cilt 12 (1988).

İngiltere Kraliçesi'ne artık uluorta her yerde "Kraliçem Çok Yaşa" (*Long Live the Queen!*) diye tezahürat yapılmamakta, buna ancak belli törensel anlarda izin verilmektedir. Aynı şekilde yüzyılın son çeyreğinde bir imparator kültü geliştiren Japonya'da imparatora "İmparatorum Çok Yaşa" (*Tenno Haika Banzai!*) şeklinde yapılan tezahürat da uzmanlara göre Avrupa'ya öykünmedir.[12]

Abdülhamid'in Yıldız'dan çıktığı ender anlardan biri Cuma Selâmlığı töreniydi. Ondokuzuncu yüzyılda Cuma selâmlıkları da Avrupai bir protokol havasına bürünmüştür. Hatta camilerin son cemaat yerleri ve hünkâr mahfilleri bu yeni protokole uygun olarak inşa edilmeye başlanmıştır. Aptullah Kuran'ın bu konudaki son çalışmasında onsekizinci yüzyıldan itibaren sultanî camilerde hünkâr kasrı olgusunun giderek cami mekânı içinde ön plana çıktığını ve bunun devletin yeni güç simgeleme ve törensel ihtiyaçlarından kaynaklandığını okuyoruz. Özellikle Yıldız Camii bu bakımdan Aptullah Kuran'a göre: "Geleneksel Osmanlı cami mimarisinden tümüyle kopuşun [ifadesidir]".[13] Yıldız Sarayı'nın kapısından Yıldız Camii'ne çok kısa bir mesafe olmasına karşın Selâmlık Alayı'na azami özen gösterilir, padişahın özel Arnavut muhafız birliğinin ve diğer askeri erkanın görkemli bir manzara oluşturmalarına dikkat edilirdi. Namaz'dan sonra Rikabı Hümayûn Dairesi'ne mensup görevliler halktan arzuhal toplarlardı.[14] Ayrıca Cuma Selâmlığı İstanbul'a gelen yabancı seyyahların da uğrak yeri olması bakımından görkemli bir temaşaa sunmak önem kazanmaktaydı. Zamanında yazılmış bir kaynağın tanıklığına göre: "İngiliz, Amerikan ve Alman seyyahlarının faytonları Cuma Selâmlığı'nda uzun kuyruklar oluştururdu."[15]

Sultanın Yıldız'dan çıkmasına neden olan nadir törenlerden bir diğeri de Ramazan'da Eyüp'deki Hırka-i Saadet ziyaretiydi. Bu ziyaret günü yollar tamir edilir ve "ince sarı bir kum ile kaplanırdı".[16] Bu noktada ilginç bir benzerliğe değinmekte yarar vardır. Abdülhamid'le aynı dönemde yaşayan Çin İmparatoriçesi Tzu Hsi'nin de yazlık sarayına gidişlerinde yollar sarı bir kum ile döşenirdi.[17] Ancak

12 Bkz. David Cannadine, "Splendour at Court: Royal Spectacle and Pageantry in Modern Britain, c. 1820-27", Sean Wilentz (der.), *Rites of Power* içinde s. 206-243 ve Carol Gluck, *Japan's Modern Myths* (Princeton 1985), s.45.

13 Aptullah Kuran, "The Evolution of the Sultan's Pavillion in Ottoman Imperial Mosques", *Islamic Art*, cilt IV, 1990-91, s.281-301.

14 Mehmet İpşirli, "Osmanlılarda Cuma Selamlığı. Halk Hükümdar Münasebetleri Açısından Önemi", *Prof. Bekir Kütükoglu'na Armagan* (İstanbul, 1991), s.459-71. Bu arzuhallerde ne gibi konuların dile getirildiği için bkz. BBA Y. Mtv 101/25 Rikab-ı Hümayunu Hazret-i Hilafetpenahi'ye takdim olunup Maruzat-ı Rikabiye Dairesi'nden ba buyuruldu havale olunan müstediat hakkında Dai-re-i Askeriyye'ce cereyan eden muamelat. Makam-ı Seraskeri Maktubi Kalemi.

15 Louis Rambert, *Notes et Impressions de Turquie. L'Empire Ottoman Sous Abdul-Hamid* (Paris ve Cenevre tarihsiz), s.76.

16 *a.g.e.*, s.132.

17 Sterling Seagrave, *The Dragon Lady* (Londra 1992), s.385-387.

Yıldız'dan bu çıkışlar nadiren gerçekleşen olaylar olarak kalmış, Abdülhamid genellikle ülkesiyle simgeler aracılığıyla ilişki kurmayı tercih etmiştir.

Ondokuzuncu yüzyılın iktidar ikonografyasında önemli yer tutan bir öge de hatıra madalyalarıdır. Bunların Abdülhamid döneminden önce de kullanıldığı biliniyor. 1850 Islahat Fermanı vesilesiyle çıkarılan madalya son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya görüşüne güzel bir örnek oluşturmaktadır. Madalyonun bir yüzünde Fransızca olarak "Bu devlet yaşayacak çünkü Allah öyle istiyor" (*L'Empire subsistera Dieu le Veut*) yazılıdır. Bu yazı dumanlarla kuşatılmış ve burçlarından Osmanlı sancağı dalgalanan bir kalenin altında görülmektedir. Madalyonun çevresinde şu ibareler yer almaktadır: "Herkese eşit adalet" (*Justice egale pour tous*), "Zayıfların korunması" (*Protection des faibles*) ve "Devletin dirilişi" (*L'Etat Relevé*). Madalyonun öbür yüzünde ise hal ile mazinin bağlantısı kurulmaktadır. Bu yüzde Orta Asya Türk serpuşu görülmekte ve "İkinci Mehmet" (*Mahomet II*), "Birinci Süleyman" (*Solyman I*), "Reşid" (*Reshid*), Ali (*Aali*) ve "Köprülü" (*Coprulu*) ibareleri okunmaktadır.

Son dönem Osmanlının kuşatılmışlık duygusuna çarpıcı bir örnek oluşturan bu madalyonun ifade ettiği zihniyet tüm ondokuzuncu yüzyıla damgasını vurmuştur.[18]

Abdülhamid dönemi Osmanlı eliti genelde bu "kuşatılmışlık zihniyeti" içinde bulunmuştur. Bunun en güzel ifadesini dönemin en önemli devlet adamlarından Said Paşa'da görüyoruz: "Devlet-i Aliyye'nin Düvel ve Emaret-i Hiristiyane içine çakılub kalmış olduğundan..."[19]

Şanlı bir geçmişin vurgulanması çoğu kez resmî efsanelerin (mitosların) gündelik hayata yansıtılmaları şeklini alabilmektedir. Bunun belirgin örneklerinden biri devlet ve vilayet salnamelerinde Osmanlı hanedanının soykütüğü ve kuruluş efsanesinin ayrıntılı bir şekilde yeralmasıdır. 1885 tarihli Hüdavendigâr Vilayeti (Bursa) Salnamesi'nde Osmanlıların kökeni Hazreti Nuh'dan geçerek Adem ve Havva'ya kadar uzatılmaktadır.

Ayrıca Osman Gazi'nin Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykübad'dan sancak aldığı yazılmakta ve Osmanlı Hanedanının "uzmanların araştırmalarına göre dünyadaki en eski hanedanlardan biri olduğu ve ebediyete kadar süreceği" ifade edilmektedir.[20] Her ne kadar hükümdarların bu tür efsanevî soy kökenlerine medhiye düzmenin İslâm devlet literatüründe bilinen bir edebî üslup olduğu malûm ise de, bir vilayetin tarım ürünleri, coğrafî özellikleri, geçmişte ve halen orada hizmet veren memurlar, han ve hamamlar gibi gündelik bilgilerin yanısıra bu denli soyut

18 Doç. Dr. Edhem Eldem'in özel koleksiyonundan. Ayrıca bkz. *Tarih ve Toplum*. Sayı 71, Kasım 1989 kapak.

19 BBA YEE 31/1950 Mükerrer / 45 / 83. 22 Zilkade 1299 / 6 Ekim 1882.

20 Salname-i Vilayet-i Hüdavendigâr. Sene 1303, s.l 10-133.

bir resmî efsanenin yer alması çarpıcıdır. Kaldı ki bu denli iddialı bir soyağacının Osmanlı'nın güçlü olduğu dönemlerde dahi ön planda olduğu kuşkuludur.[21]

Son dönem Osmanlılarının bu kuşatılmışlık duygusuna ışık tutan bir başka mesele de rakip devletlerin simgelerini Osmanlı topraklarına sokmama çabalarıdır. Sadaret makamıyla Yıldız Sarayı arasında geçen bir yazışmada Osmanlı topraklarına giren paket veya kolilerde yabancı devletlerin armalarının bulunmaması gündeme gelmiştir. Saray bu tür simgeleri hamil eşyanın gümrüklerden sokulmamasını talep etmekteydi. Ancak Sadaret bu tür bir engellemenin imkânsız olduğunu, zira beynelmilel posta ve haberleşme mukavelelerini ihlâl edeceğini bildirmiştir.[22]

4 Temmuz 1889'da Dahiliye Nezareti İstanbul Beyoğlu'nda birtakım "resimli levhaların" müsadere edildiğini bildirmiştir. Bu levhaların üzerinde Rus Çarlarıyla Bizans İmparatorlarının resimleri vardır ve İstanbul'daki Yunan Ortodoks Patrikliği'ne adreslidirler. Ayrıca bunların yanısıra "birtakım malûmatı muzırrayı muhtevi" tarih kitapları da bulunmaktadır.[23] Bu olayın dikkat çekici yanı Osmanlıların rakip efsanelere olan duyarlılıklarını aydınlatmasıdır. Zira Rus Çarları kendilerini Bizans'ın varisi görmekte ve hatta İstanbul'dan sonra Moskova'nın "Üçüncü Roma" ünvanını aldığını iddia etmekteydiler:[24]

Bizans geçmişi Osmanlıların fevkalâde duyarlı oldukları bir konu idi ve bilindiği üzere Roma ve Bizans'ın varisi olma iddiaları Fatih Sultan Mehmet zamanından beri devletin resmî efsanelerinin ayrılmaz parçası haline gelmişti.[25] Gülru Necipoğlu

21 Örneğin Christine Woodhead Ruzname edebiyatı üzerinde sürdürdüğü kapsamlı araştırmalarında bu tür "spekülatif soyağaçlarının" on altıncı yüzyılın sonlarında artık pek revaç bulmadığı görüşündedir. Bkz. Christine Woodhead, " 'The Present Terrour of the World'?. Contemporary Views of the Ottoman Empire c. 1600" *History* cilt 72 (1987) s. 20-37. Ayrıca Gülru Necipoğlu da Osmanlıların güçlü dönemlerinde soyağacı konusunda fazla iddialı olmadıklarını, meşruiyetlerini İslâm uğruna yaratılan büyük güçten sağladıklarını söylemektedir. Bkz. Gülru Necipoğlu, *Architecture Ceremonial and Power*, s.52.

22 Başbakanlık Arşivi (BBA) Yıldız Hususi Maruzat (Y. A. HUS) 261/91; Sadaret'den Yıldız Sarayı Hümayunu Baş Kitabet Dairesi'ne 11 Zilkade 1309/8 Haziran 1892. Burada konunun Yunanistan'dan Girit'e yollanan bir kasa aynanın üzerinde Yunan armasının bulunuşu ile ilgili olarak gündeme geldiğini belirtmekte yarar vardır. Hatırlanacaktır ki bu yıllar Girit'de büyük karışıklık yıllarıdır ve 1897'de Osmanlı-Yunan savaşı patlak verecektir.

23 BBA Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y. Mtv) 39/61 4 Zilkade 1306/4 Temmuz 1889. Bab-ı Ali Dahiliye Nezareti. Aded 30, Dahiliye Nazırı Münir Paşa'dan Yıldız Sarayı-ı Hümayunu Baş Kitabet Dairesi'ne.

24 Bu olayın III Alexandre'ın saltanatı esnasında cereyan ettiğine dikkat çekmek yerinde olacaktır. Zira III Alexandre'ın Rus resmî mitolojisini Petrograd'dan Moskova eksenine kaydırdığı ve devlet törenlerinde kendine ve Çariçe'ye Bizans İmparator ve İmparatoriçesi süsünü verdiğini biliyoruz. Bkz. Richard Wortman, "Moscow and Peterburg: The Problem of Political Center in Tsarist Russia 1881-1914". Sean Wilentz (der.) *Rites of Power*, s.244-271. Ayrıca bkz. Martin McCauley and Peter Waldron, *The Emergence of the Modern Russian State* 1855-81 (Totowa, New Jersey 1988).

25 Bkz. E. H. Kantarowicz, The King's Two Bodies (Princeton 1957) s.82: "Bizanslılar Tiber Nehri üzerindeki kutsal şehrin kutsallığının Boğaziçi kıyılarındaki Yeni Roma'ya taşındığına inanıyorlardı".

Topkapı Sarayı'nın bilinçli olarak Bizans Akropolü'nün arsası üzerine yapıldığına dikkat çekmektedir.[26] Şehrin Osmanlıların eline geçmesinin kendiliğinden getirdiği bir meşruiyet vardı: "[İstanbul'a sahip olmak] Roma emperyal geleneğine sahip çıkmak demekti... Osmanlı Sultanı artık kendini Sezar'ın simgeleriyle donattı".[27]

Özellikle Ayasofya'nın, Yavuz Sultan Selim'in İslâm hilafetini son Abbasî halifesinden devraldığı mekân olduğu iddiası bu resmî efsanenin ana eksenlerinden birini oluşturmaktaydı.[28]

Abdülhamid zamanında Ayasofya'ya hilâfetin resmî efsanelerindeki öneminden dolayı özel önem atfedilmişti.[29] Bu nedenle "bazı Yunanlı ve diğer ziyaretçilerin" Ayasofya'nın duvar ve direklerine "suî- niyeti mutazammin birtakım ibarat ve eşkal tahrir ve tersim eylemekte oldukları haberi sarayda infial yaratmıştır. Bu tür uygunsuz yazı ve resimlerin önlenmesi ve camiyi gezecek olanların adab çerçevesi içinde davranmalarını temin etmek için hiçbir zaman yalnız bırakılmamaları cami müstahdemine sıkı sıkıya tenbih edilmiştir.[30]

İstanbul'un Osmanlı meşruiyet ideolojisi çerçevesindeki kritik öneminin bir boyutu da şehirde yer alan sultan türbeleriydi. Her tahta çıkan padişah cülus törenlerinin bir parçası olarak ecdadının türbelerine ziyarette bulunur, yeni padişah bir öncekinin türbesini yaptırarak, "Osmanlı hanedanının meşruiyeti ve sürekliliğini" vurgulayan bir anıt bırakırdı.[31]

İstanbul'u Osmanlı Sultanları'nın meşruiyet simgelerinin adeta özü ve çerçevesi kılan belli başlı unsurlar, Ayasofya, Mukaddes Emanetler ve sultan türbeleri idi. Mustafa Reşid Paşa Osmanlı Devleti'nin dayandığı "üç sütun" (üç rükn-ü devlet) olduğunu belirtmiştir. Bunlar sırasıyla İslâm, Osmanlı Hanedanı'nın hilafetin sahibi, Mekke ve Medine'nin koruyucusu oluşu ve İstanbul'un payitaht olarak kalışıydı.[32] Burada ilginç olan husus, Reşid Paşa'nın aslında yeni birşey icad et-

26 Gülru Necipoğlu, *a.g.e.*, s.13.

27 Joseph Fletcher, "Turco Mongolian Monarchic Tradition in the Ottoman Empire", *Harvard Ukrainian Studies*, cilt III (1979-80), s.246.

28 Hilafetin Osmanlılara nakli konusunun tarihî gerçekliği hakkında çok ciddi kuşkular vardır. Bkz. Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago 1988), s.49: "Bu hikâyenin sonradan uydurulmuş (apocryphal) bir efsane olduğuna hiç şüphe yoktur. Onaltıncı yüzyılın hiçbir Osmanlı veya Mısırlı tarihçisi bu konuya değinmez ve bu denli mühim bir konunun gözden kaçabileceği düşünülemez."

29 Gülru Necipoğlu, "The Ottoman Hagia Sophia", "The Structure of Hagia Sophia" (Ayasofya'nın Mimari Özellikleri) konulu sempozyumda sunulan bildiri. 19 Mayıs 1990, Princeton Üniversitesi. Yazarın onayıyla atıfta bulunulmaktadır.

30 BBA Y. Mtv 26/3, 7 Receb 1304 / 2 Nisan 1887. Nezaret-i Evkaf-ı Hümayun. Evkaf Nazırı Mustafa Paşa'dan Yıldız Baş Kitabet-i Celilesi'ne, aded 2.

31 Gülru Necipoğlu, "Dynastic Imprints on the Cityscape. The Collective Discourse of Ottoman Imperial Maysoleums in İstanbul". Yayımlanmamış bildiri. Yazarın izniyle atıfta bulunulmaktadır.

32 BBA Yıldız Esas Evrakı (YEE) 11/1419/120/5. Abdülhamid'den tüm devlet erkanına tebliğ edilen sirküler. 1319 Cemaziyelevvel / Ağustos 1901, gün belirtilmemiş. Bu vesikada Sultan, tüm devlet

mediği, ancak eski Osmanlı devlet meşruiyyet zincirini özümsemiş oluşudur. Ta'liki-zade Mehmed Kemal el-Fenari'nin 1593'de bitirdiği Şemailname'de 20 maddelik bir "devletin temelleri" cetveli çıkarılmış, burada İslam ve Mekke ile Medine birinci ve ikinci sırayı alırken payitaht olarak İstanbul altıncı sırada yer almıştır.[33]

Ondokuzuncu yüzyılda devletin topluma o zamana kadar görülmemiş oranda nüfuz etmesiyle, bu yeni gücün plastik simgelemi olarak devlet binalarında tuğra ve Arma-i Osmani giderek daha yayınlaştırıldı.[34] Ayrıca Anadolu'da özellikle Abdülhamid'in 25. cülus yıldönümünde yapılan saat kuleleri en ücra köşelere dahi Arma-i Osmani'yi taşımanın hedef edinildiğine delâlettir.[35]

Devletin yaptığı her yapıyı, velev ki en mekanik işleve yönelik olsun, bir meşruiyet deklarasyonu haline getirmek ancak bu simgeler aracılığıyla mümkün idi. Örneğin Bağdad Vilayeti'nde Hindiye Barajı'nın yanına dikilen bir tarihtaşı ve barajın yanına dikilecek dikili taş (amud) üzerine tuğra'nın altına hak'edilen ibarede Sultan Abdülhamid'in inayeti sayesinde barajın ve su yollarının inşa edildiği yazılıyordu. İlginç olan nokta bu yazıların genel resmi dil olan Türkçe ile değil, mahallî dilde yani Arapça olarak yazılışları, yani doğrudan mahalli ahaliyi hedef almalarıdır.[36] Anadolu ve Arap vilayetlerine Abdülhamid döneminde özel bir özen gösterilmiştir: "Anadolu'da İmparatorluğun adının yaygınlaşması Abdülhamid'in saltanatının belirgin özelliğidir."[37] Burada Abdülhamid'in tutumunun Rus çarlarının kendi tebalarına yönelik amaçlarıyla örtüştüğünü görmek mümkündür: "Sentezleştirilen Rus efsaneleriyle, Ortodoks imanına, her şeye egemen İmparator ile halk arasında köprü oluşturma işlevi verilmişti."[38]

Bütün bu çabaları, köprü, saat kulesi, baraj, yol, vesaire üzerinde yapılan simgesel deklarasyonları tarihî çerçeve içine oturtmakta yarar vardır. Bu çerçeve ise Tanzimat'dan beri yürütülen Osmanlı kamu alanını çağdaşlaştırma/düzen getirme çabalarıdır. Ancak, bu düzen getirme ideolojik yüklemden hiçbir şekilde arındırılmamıştır. Ondokuzuncu yüzyılda Mısır'da benzer gelişmelere ışık tutan bir çalışma, bu "düzen görünümü" saplantısının kamu alanlarını devletin ideolojik söylemine uygun bir hale getirilmesinden başka bir şey olmadığına işaret et-

33 Woodhead, *a.g.e.*, s.27.

34 Devletin topluma daha derinlemesine nüfuz etme çabaları ve bunun yarattığı sorunlar için bkz. Selim Deringil, "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II (1876-1909). *International Journal of Middle Eastern Studies* vol. 23 (1991) 345-359.

35 Bu konuya dikkatimi çeken meslekdaşım Dr. Edhem Eldem'e minnettarım.

36 BBAY.A. HUS 245/43; 10 Receb 1308/20 Şubat 1891. Bağdad Valisi Sırrı Paşa'dan Nafia Nezareti'ne, aded 141.

37 Şerif Mardin, "Center Periphery Relations: A Key to Turkish Polics?" *Daedalus* (1973), s. 169-190. Burada Mardin şu kaynaktan alıntı yapmaktadır: "The Intermixture of Races in Asia Minor: Some of its Causes and Effects" *Proceedings of the British Academy* (1915-1916), s.409.

38 Michael Cherniavsky, *Tsar and People. Studies in Russian Myths* (Londra 1961), s.151.

mektedir.[39] Dumont ve Georgeon'un "devlet gücüyle mahallî cemaatler arasındaki mücadele" olarak tanımladıkları Osmanlı kentlerine düzen getirme çabalarının oluşturduğu dinamik yüz yüze gelişte arma, tuğra, tarih taşı, cadde vesairenin çok önemli simgesel silâhlar olduğu açıktır.[40] Aynı dinamiği İlber Ortaylı "plastik ihtişamla boyun eğdirme" tabiriyle tarif etmektir.

Abdülhamid döneminde Tanzimat'a oranla bu mesajların İslâmî içeriği artmıştır. Bunun güzel bir örneği Trakya'da Çorlu civarındaki köylerde yapımı tasarlanan bir dizi camidir. Bu camilerin tarih taşlarında her caminin bir Osmanlı sultanına atfedildiği ve bu sultanlarla Abdülhamid arasındaki sürekliliğin vurgulandığı görülmektedir. Tarih taşlarındaki ebced hesaplarından, bu camilerin II. Osman, I. Mustafa, I. Ahmed, IV. Murad, III. Murad, II. Selim, II Beyazıd, Süleyman Kanunî ve Yavuz Sultan Selim'e atfedildikleri çıkmaktadır.[41] Aynı dönemde Osman ve Orhan Gazilerin türbeleri yeniden onarılmıştır.

Sultan'ın manevi varlığı, Trakya'nın köylerinden Mekke ve Medine'nin kutsal topraklarına kadar sürekli işlenen bir tema idi. 6 Haziran 1889 tarihli bir vesikada Sultan'ın özel hediyesi olan iki murasa şamdanın merasim ve dualarla Hac mevsiminde orada bulunan "binlerce Müsliminin müvacehesinde mahallerine vaz' olunmuş olduklarını" okuyoruz.[42]

Her sene Halife'nin "Beyt-i Muhterem'e" yolladığı hediyeleri taşıyan Sürre Alayı'nın taşıdığı "sadakat-ı seniyye"nin miktarı Abdülhamid döneminde 3.503.613 kuruşa varmıştır.[43] Her sene yenilenen bu sadakat tazeleme töreninin yanısıra her sultan Kâbe'nin örtüsünü, "Sitare-i Şerif"i yenilerdi. 7 Eylül 1892'de Abdülhamid'in örtünün yenilenmesini emrettiğini, bu vesileyle de halen Abdülaziz'in adını taşıyan eski örtünün değiştirildiğini ve kendi adını taşıyan bir tarihin nakşedildiğini öğreniyoruz.[44] Aynı minval üzerine Şeyhülislâmlık dairesinde (Bab-ı Fetva) Şeriyye sicillerinin korunması için özel bir bina yapılması emredilmiştir.[45]

39 Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt* (Berkeley 1991), s.65.

40 Paul Dumont ve François Georgeon (der.) *Villes Ottomanes a la Fin de l'Empire* (Paris 1992). Çok yetkin bir dizi makaleden oluşan bu çalışmada Manastır'dan Ankara ve Van'a uzanan Osmanlı kentleri konu alınmıştır.

41 BBA Y. Mtv 67/10; 15 Safer 1310 / 9 Eylül 1892. Hazine-i Hassa Nazırı Mikail Paşa. Vesikanın eklerinde her camiye ayrı bir tarihin düşülmesi için "Mektebi Sultani Farisi Muallimi İzzetlu Feyzi Efendi"nin memur edildiği belirtilmektedir. Ebced hesaplarının çözümünde bana yardımcı olan Dr. Edhem Eldem'e teşekkür ederim.

42 BBA Y. Mtv 38/59; 24 Mart 1305 / 6 Nisan 1889. Kudüs Mutasarrıfı Rauf Bey'den Mabeyn-i Hümayun Baş Kitabet-i Celilesi'ne.

43 Münir Atalar, *Osmanlı Devleti'nde Sürre-i Hümayun ve Sürre Alayları* (Ankara 1992, Diyanet İşleri Başkanlığı, no.58), s.76.

44 BBA Y. Mtv 66/87; 13 Safer 1310 / 7 Eylül 1892 Hazine-i Hassa Nazırı Mikail Paşa.

45 BBA 63/17; 6 Zilkade 1309 / 3 Haziran 1892. Meşihat'e tezkere-i hususiye sureti. Abd-i Memlukları Süreyya (Sultanın Baş katibi Süreyya Paşa). Bu iş için Hazine-i Hassa'dan otuz altı bin kuruş tahsis edildiği anlaşılmaktadır.

İstanbul'un Ahırkapı yönünde rıhtımların uzatılması gibi teknik bir işte bile dinî kaygular ağır basmaktaydı. Bu işte istihdam edilecek amele ve ustabaşıların tamamının Müslüman olması Saray tarafından emredilmiş, bunun nedeni de rıhtımın Topkapı Sarayı'nda Hırka-i Saadet dairesine yakın geçeceğinden "muhil-i hürmet hal ve hareket vukua gelmemek" olduğu belirtilmektedir. Ayrıca çalışmaların yapılacağı yer Topkapı Sarayı'na ait olduğundan şantiyede Saray'dan bir memur hazır bulundurulması emredilmiştir.[46]

Sultan'ın egemenliğinin mimarîde vurgulanması gayrımüslimlerin ibadet ettiği binalarda da karşımıza çıkmaktadır. Sadrazam Kâmil Paşa'nın 24 Ekim 1885'de Saray'a bildirdiğine göre İstanbul Büyükdere'deki Ermeni Katolik Kilisesi "Sultan Abdülhamid Han'ın zaman-ı saltanatında inşa edilmiştir" mealinde bir mermer levhayı binanın münasip bir yerine yerleştirmiş idi. İlginç olan, bu girişimin Ermeni Patriği tarafından yapıldığı ve niyetin sadakat beyanı olduğunun belirtilmesi idi. Ayrıca Patrik Efendi, böyle bir olayın "emsali olmadığı halde birinci defa olarak mezkûr kilisaya öyle bir levha ta'lik" edildiğini beyan ediyordu. Bu girişim Abdülhamid tarafından önce bir hayli tereddüt ve kuşku ile karşılanmış ve bir Hıristiyan mabedinde böyle bir levha teşhirinin, "enzar-ı İslâmiye'de çirkin görünebileceği" için bir hafiyenin gönderilerek, "levha-i mezkûre kilisanın neresine ta'lik olunmuştur ve üzerindeki ibare nedir muayene" edilmesi emredilmiştir. Kâmil Paşa, bu emir mucibince yürüttüğü soruşturma neticesinde, levhanın kilisenin iç avlusunda bir yerde ve İslâm gözlerinden ırak olduğunu ve ibarenin de Ermeni lisanında "Şevketlû, Kudretlû, Sultan Abdülhamid Han Hazretlerinin hengâm-ı Saltanatlarında [inşa edilmiştir]" olduğunu Saray'a bildirilmiştir. Sonunda bu işin zararsız bir sadakat beyanı olduğuna karar verilerek izin çıkmıştır.[47]

Ancak belgelerden görünen odur ki Abdülhamid bu konudaki tereddüdünü aşmış ve bundan sonra birçok gayrımüslim ibadet yerinde Sultan'ın tuğrası ve buna benzer egemenlik beyanları yer almıştır. Bu kabilden olarak 16 Mart 1894'de Üsküp Katolik Piskoposu'na Üsküp'deki Patrikhane binasına Sultan'ın tuğrasını asma izninin çıktığını görüyoruz. Bu karara zemin olan gerekçede, Adliye ve Mezahib Nezaretiyle edilen istişarede, "mukaddema cemaat-ı muhtelife batrik hanelerine birer kıt'a Tuğrayı Garrayı Hümayun ihsan buyurulub şu lütuf ve inayet-i seniyyeden diğer rüesayı ruhaniyenin dahi hissedar olması müvafık-ı şan-ı Ali olacağı" cevabı alınmış ve izin verilmiştir.[48]

46 BBA İrade Dahiliye 100573 11 Zilkade 1309 / 8 Haziran 1891; Yıldız Saray-ı Hümayunu Baş Kitabet Dairesi, aded 7441.

47 BBA Y.A. HUS 184/65; 14 Muharrem 1303 / 24 Ekim 1885. Sadrazam Kamil Paşa'dan Yıldız Saray-ı Hümayunu Baş Kitabet-i Celilesi'ne.

48 BBA Y.A. HUS 306/46; 12 Safer 1312 / 16 Mart 1894. Sadrazam ve Yaver-i Ekrem Cevad Paşa. Dairе-i Sadaret. Amedi-i Divan-ı Hümayun, aded 589.

Resmi ikonografyanın tam nerelere vaz edilip nerelere vaz edilemeyeceği bazen oldukça ilginç sahnelerin yaşanmasına neden olmaktadır. Buna bir örnek Haseki Hastahanesi karşısında çayhane işleten çaycı Manolaki'dir. Manolaki, "müsaadeyi resmiyeye müstenid olmayarak" kendi kendine "Saray-ı Hümayun Çaycı Başısı ünvanını takınub çay ihda etme suretiyle Haseki Hastahanesi hey'etini iğfal" etmiştir. Bu uğurda kurbanlar kesip merasimle "tuğrayı garrayı Hazret-i Hilafetpenahiyi" dükkanının üstüne asmıştır. Derhal zabıtaca derdest edilen bahtsız Manolaki'nin bu hareketi, özellikle "bunu emsal ittihaz ederek birtakım esnaf arma-i ali ile müveşşah (süslenmiş) levha ta'likine teşebbüs istidasında bulunduklarından" çok sakıncalı bulunmuştur.[49]

Her ne kadar İngiltere ve diğer ülkelerde görülen "İmparatorluk Sarayı'nın özel reçelcisi veya çaycısı" türü ünvanlar Osmanlı toplumunda da mevcut olsa bile, Manolaki'nin bu şerefe lâyık görülmediği anlaşılmaktadır.

İstanbul'un ünlü fotoğrafçılarından Gülmez Biraderler de dükkânlarının üstüne Osmanlı arması ve tuğra vaz etmek istediklerini belirtmişler, ancak onlara da izin verilmemiştir.[50] Arma-i Osmani'nin kullanma beratının verilmesi konusunda oldukça kıskanç davranıldığı anlaşılmaktadır. Osmanlı Tütün Rejisi baş direktörü Louis Rambert, anılarında Osmanlı gümrüklerinin, Reji'nin Osmanlı armasını taşıyan bazı kolilerine elkoyduğunu yazmaktadır. Verilen gerekçe ise Reji'nin armayı kullanmaya yetkili olmadığıdır. Rambert ancak büyük güçlüklerden sonra, Reji'nin armayı kullanma hakkının daha beş yıl bakî olduğunu ispat etmesini müteakiben kolilerine geçiş sağlayabilmiştir.[51]

Benzer bir olay Hasköy'de kurulan bir şirketin başına gelmiştir. Hasköylü Osmanlı tebası iki Yahudi'nin kurduğu şirkete "Rağbet-i Hayriye Kumpanyası" adı verilmiştir. Şirketin kurucuları bu ismi kullanmaya yetkili olmadıkları nedeniyle Zabıta İdaresince derdest edilmişler, şirketin adını hamil evraka el konulmuştur.[52]

Özel durumlarda ihsan olunan taltifat

19. yüzyıl, nişan, rütbe ve diğer onurlandırma mekanizmalarının çok önem kazandığı ve bunların girift bir protokole bağlandığı bir dönemdir. Bu mekanizmalar sayesinde merkezin talfiyatı çok dakik dozlar halinde bağışlanabiliyordu.[53] Abdülhamid rejimi diğer otokrasiler gibi nişan ihsânını, nişanı alanda merkeze karşı

49 BBA Y. MTv 68/27 6 Rebiyülevvel 1310 / 29 Eylül 1892; Şehremini Rıdvan Paşa'dan Sadarete.

50 BBA İrade Hususi 188/51 14 Şevval 1310 / 2 Mayıs 1893; YıldızSaray-ı Hümayunu Baş Kitabet Dairesi, aded 8836. Serkatib-i Hazret-i Şehriyari Süreyya.

51 Louis Rambert, *Notes et Impressions de Turquie*, s.159.

52 BBA Y. Mtv 68/97 19 Rebiyülevvel 1310 / 12 Ekim 1892; Zabtiye Nazırı Nazım Bey, Zabtiye Nezareti Mektubi Kalemi, aded 414.

53 Bu dönemde devletlerin "nişan politikaları" üzerine çok ilginç karşılaştırmalı bir araştırma tarihçisini beklemektedir.

yaratacağı iyi niyete bir yatırım olarak görüyordu. Ayrıca, başedemediği veya bileğini bükemediği güçlü adamları nişan, saraydan kız, para, hil'at vs. ile elde etmek Osmanlı'nın Roma İmparatorluğu'ndan Çin'e uzanan bir dizi ülke ile paylaştığı yöntemlerdi. Halil İnalcık, Ertuğrul veya Osman Gazi'nin Selçuklu devletinden uç beyliğini kabul ederken, "Alat-ı mulikiyye denilen muayyen senbollerin (menşur, bayrak, at, davul) bağışlanması suretiyle... beylik otoritesini üzerlerine" aldıklarına işaret etmiştir.[54] Bu yöntemler özelikle somut askerî gücün azaldığı dönemlerde daha da ön plana çıkıyorlardı. Ancak, nişan politikasını da sadece güç kullanımına bir alternatif olarak görmemek gerekir. Osmanlı'nın resmî devlet ideolojisini en geniş satha yaymakta etkin bir biçimde kullanılan nişan ve diğer "İhsan-ı Şahane'ler" Osmanlı devletinin simge ve efsane bütününün ayrılmaz bir cüz'üydü. Özellikle nişanların zaman içinde evrim geçirdikleri bilindiği için Abdülhamid nişanların aslına uygun olarak yapılması kaygusuyla bütün Osmanlı nişanlarını gösteren bir levha yapılmasını emretmiştir.[55]

Nişan politikasına ışık tutan ilginç bir gelişme Konya Vilayeti'ne bağlı Isparta kasabasında gerçekleşmiştir. Paskalya yortusunda kiliseye Osmanlı üniformalarıyla ve nişanlarını takarak gitmek isteyen bazı Rum önde gelenlere Konya Valiliği emriyle engel olunmuş, bu durum Bab-ı Ali'ye bildirilmiştir. Buna cevaben İstanbul'dan alınan telgrafta (şüphesiz takdir beklediği için çok şaşıran) Vali "tevbih" edilmiş (azarlanmış) ve bu insanların davranışının, "Saltanat-ı Seniyye'den ihsan buyurulmuş olan bir şerefle iftihar maksadına mübteni" olduğu için karışılmaması kesin bir ifadeyle emredilmiştir. Ayrıca diğer vilayetlerden benzer konularda müracaat olursa yukarıdaki emsale uygun davranılması tebliğ edilmiştir.[56]

Nişanlarla birlikte Padişah tarafından hediye edilen Kuran-ı Kerimler, sancaklar ve törensel elbiseler (Hil'at) de hükümdar ve teba arasındaki simgeler diyalogunun birer parçasını oluşturuyorlardı. Bunların özellikle kullanıldığı bir hedef kitle, Hamidiye Alayları'na dahil edilmeye çalışılan Kürt aşiretleriydi.[57] 11 Eylül 1891'de, Trabzon Vilayeti Hamidiye Alayları'na mahsus olarak İstanbul'da yapılan sancaklarla Kuranların salimen Trabzon'a vasıl olduğunu bildiriyordu. Bunlar "Yaveran-ı Hazret-i Şahriyari"den Miralay Vehbi Bey himayesinde askerî muzıka ve dualar eşliğinde karşılanmış ve Erzurum'a gönderilmiştir.[58] Sancaklar İstanbul'da

54 Halil İnalcık, "Osmanlılar'da Saltanat Veraset Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi". *A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XXI/1 (1959), s.77.

55 BBA Y.A. HUS 306/91 16 Safer 1312 / 20 Mart 1894; Bab-ı Ali Daire-i Sadaret.

56 BBA Y.A. HUS 261/141 23 Zilkade 1309 / 20 Haziran 1892; Bab-ı Ali Daire-i Sadaret. Sadrazam ve Yaver-i Ekrem Cevad Paşa.

57 Hamidiye Alayları siyasetine başlıca iki kaynak olarak bkz. Bayram Kodaman, *Şark Meselesi Işığı Altında Sultan Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası* (İstanbul 1983) ve Selçuk Günay, "Hamidiye Hafif Süvari Alayları ve Erzurum", *Türk Dünyası Araştırmaları* (1988), s.81-85.

58 BBA Y.A. HUS 251/34 27 Ağustos 1307 / 11 Eylül 1891; Trabzon Valisi Ali Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne.

Hamidiye Alayları için özel olarak yaptırılıyor ve masrafları Hazine-i Hassa'dan karşılanıyordu.[59] Bu durum Hindistan'daki İngiliz idaresi tarafından Manchester'de diktirilip Hint Maharajalarına 1877'de törenle tevdi edilen sancakları çok andırmaktadır.[60]

Sancak protokolüne Osmanlı devletinin verdiği büyük önem 1918'de muhasara altındaki Medine'de de görülmektedir. Alay sancaklarına İmtiyaz Madalyası takılması muhasara altındaki askerin moralini yüksek tutmak için adeta bir ayine dönüşmüştür. Bu arada "subay ve erlerin kendi dertlerini düşünmelerine mani olmak için", "Osmanlı Sancakları" konulu bir yazı yarışması düzenlenmiştir. Bu yazı yarışmasını kazanan Sabih Bey'in yazısından sancak protokolü hakkında bilgi edinebiliyoruz: "Sancaklardan armalı olanlar Zat-ı Şahâne huzurunda eğilir, fakat Ayat-ı Kerime ile müveşşah olanlar dimdik dururlar, Zat-ı Şahâne bunları selamlar".[61]

Abdülhamid'in özel muhafız alayı olan Ertuğrul Alayı'nın sancakları yenilenmek gerektiğinde Hazine-i Hassa-da bulunan emsalleri bulunmuş ve yenilerinin bunların aynısı olarak "atlas üzerine sırma olarak kemal-i germi ile işletdirilmekle" imal edilmesine özen gösterilmiştir.[62]

Hil'at vermek ise başka bir taltifat biçimiydi. Bu törensel elbiselerin ast-üst ilişkisi geliştirme bakımından önemleri Şeyh İbn Reşid'e 1885'de verilmesi tartışılan bir hil'at konusunda çok açıkça anlaşılmaktadır. Bu konu özelinde tartışılan ve değerlendirilen etkenler genel hil'at politikasına ışık tutacak niteliktedir. Sadrazam Said Paşa Şeyh'e "ağırca bir hil'at verilmesine" karşı çıkmaktadır. Paşa'nın ileri sürdüğü nedenler bu girişimin İbn Reşid'e gereğinden fazla önem verilmiş olacağı merkezindedir. Hac yollarını koruma vazifesi verilen şeyhlerin bu biçimde taltif edilmeleri her ne kadar emsaline uygun ise de, hil'atlar Mekke Emirliği ve Hicaz Valiliği aracılığıyla verilmekte idi. Bu usulden ayrılarak İbn Reşid'e doğrudan doğruya Hilafet makamından hil'at verilmesi, onun Mekke Emiriyle bir tutulması anlamına gelebileceğinden "devletin kendisine mecburiyeti manasına" yorumlanabileceği ve bunun ise "sair meşaih içinde bir misal olması" bakımından sakıncalar doğurabileceği belirtilmektedir.[63]

Gedikli Hicaz Valisi Osman Nuri Paşa ise Arap şeyhlerinin gösteriş ve temaşaaya

59 BBA Y.A. HUS. 66/84 13 Safer 1310 / 7 Eylül 1892. Nazır-ı Hazine-i Hassa Mikail Efendi, aded 420. Mikail Paşa beş aded sancağın yaptırıldığını, bunun daha önce yaptırılıp gönderilmiş olan yedi aded sancağa ilave olduğunu bildiriyordu.

60 David Cannadine, "Representing Power in British India." *The Invention of Tradition.*

61 Naci Kaşif Kıcıman, *Medine Müdafaası yahut Hicaz bizden nasıl ayrıldı?* (İstanbul 1971), s.135, 225-229.

62 BBA Y. Mtv 61/80 24 Ramazan 1309 / 23 Nisan 1892; Nazır-ı Hazine-i Hassa Mikail Efendi.

63 BBA Y.A. HUS 182/36 5 Ramazan 1302/19 Haziran 1885; Sadrazam Said Paşa: Konuyla ilgili olarak Suriye ve Bağdad Vilayetlerinden de görüş istenmiş olması meseleye ne kadar önem atfedildiğini göstermektedir.

çok düşkün oldukları için ara sıra, "hüsn-ü hidmet ve sadakati görülenlerin bila-tereddüd rütbe ve nişanlarla ve Atiyye-i Seniyye ile taltifleri" gereği üzerinde durmuştur.[64]

Afrika'da Osmanlı "memur-u mahsusu", olarak görev yapan Trablusgarplı Muhammed Başala, raporunda Sahra'daki Tuvarek kabilelerine Padişah tarafından Kuran'lar ihsan ettiğini yazmıştır. Ayrıca, şimdiki kuzey Nijerya ve Chad'a (Osmanlıların Sokoto ve Bornu olarak adlandırdıkları bölgeler) kadar inen Başala bu bölgede henüz yakın bir geçmişte İslâmı kabul eden kabile şeflerine Osmanlı sancağı, hil'atler ve beratler verdiğini Yıldız'a bildirmiştir.[65]

Devletin satın aldığı simgesel değeri olan eşyalar

Hanedan, hilafet ve devletin kutsallığını pekiştirme yolundaki çabaların garip bir örneği de sarayın şu veya bu şekilde simgesel değeri olduğuna inandığı nesneleri satın almasıydı. Butrus Abu Manneh'in işaret ettiği üzere, Sultan Abdülaziz döneminde "Hazreti Muhammed'in terlikleri" olduğuna inanılan bir çift terlik büyük bir ihtiramla Hakkâri'den İstanbul'a getirilmişti. Yol boyunca resmî merasimlerle karşılanıp uğurlanan mukaddes emanet, İstanbul'a vardığında Şeyhülislâm tarafından karşılanmış, büyük bir törenle Mukkaddes Emanetler Dairesine konmuştu.[66]

Bu türden bir diğer örnek ise Hazreti Muhammed'in elyazısı ile olduğu iddia edilen, Gassani Hükümdarı'na yazılmış bir mektuptur. "Perpinyani" isimli bir bir Levantenden 1875'de satın alınan mektup Hazine-i Hümayun'a konmuştur.[67]

Güvenilirliği bazen oldukça kuşkulu olan bu tür nesnelerin bazen çok yüksek fiyatlarla satın alındığını başka vesikalardan da görüyoruz. Buna bir diğer örnek, gene aynı girişimci "Perpinyani" cihetindedir. Bu sefer satılan Hazreti Ali'nin elyazısıyla yazılmış olduğu iddia edilen bir hat levhasıdır. Vesikadan anlaşıldığı kadarıyla bu hat daha 1877 senesinde Bab-ı Ali tarafından satın alınmış, ancak bedeli vesikanın tanzim tarihli olan 1891'e kadar ödenmemiştir. Fransız pasaportunu hamil François Perpigniani, (Fransuva Pirinyan) Fransa Sefareti'ni de araya sokarak saraya baskı yapmakta, parasının faiziyle ödenmesini talep et-

64 BBA YEE 14/292/126/8. 5 Temmuz 1301 / 18 Temmuz 1885. Bu layiha Paşa'nın ölümünden sonra terekesinden çıkarılarak bilinmeyen birisi tarafından neşredildiği anlaşılıyor.

65 BBA YEE 39/292/126/118; 7 Şevval 1311 / 14 Nisan 1894. Mirliva Derviş'in Başala'yı ve raporunu takdim eden layihası.

66 Butrus Abu Manneh, "The Sultan and the Bureaucracy: the Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa" *IJMES* (1990), s. 268-269.

67 BBA Y.A. HUS 235/28 14 Ramazan 1307/5 Mayıs 1890; Sadrazam Kâmil Paşa'dan Yıldız Saray-ı Hümayunu Baş Kitabet-i Celilesi'ne. No. 19. Burada "Perpinyani" olarak geçen kişinin İstanbul'un ünlü Levanten ailelerinden biri olan Perpgniani'lerden olması ihtimali kuvvetlidir. Buna dikkatimi çeken Prof. Dr. Cem Behar'a müteşekkirim.

mektedir. Bab-ı Ali ise adama istediği beş bin liranın verilerek "kendisinin iskatına çalışıl[ması] (ağzının kapatılması)" yoluna gidilmesini hararetle tavsiye etmektedir. Ayrıca Perpigniani parasını almadığı takdirde hat'ı Londra Müzesine satacağını beyan ederek "müşteri kızıştırmaktadır".[68]

Saray'ın bu tür eşyaya para verdiğinin duyulması en garip nesnelerin teklif edilmesine yol açmıştır. Bu türden çarpıcı bir örnek Makriköy (Bakırköy) sakinlerinden Fatma Hatun'dan alınan telgraftır. Telgrafta Fatma Hatun elinde Hazreti Ali'nin üzengisi oduğunu iddia ettiği bir üzgeninin olduğunu ve bunu Saray'a satmak istediğini söylüyordu. Kendi ifadesine göre üzenginin kerameti şöyle anlaşılıyordu: yük kaldırmakta zorluk çeken hamallara üzgeninin yıkandığı su içirilince en ağır yükleri rahatça sırtlıyorlardı. Bu durumda kadını çağırıp görüşen Zaptiye Nazırı Nazım Bey, Fatma'nın elinde delil olarak pek bir şey olmadığını, hatta üzgeninin üzerinde görülen, "Hazreti Ali Keramettullah'ın üzengisi" ibaresinin "şu asrın hattına pek müşabih bulunması" bakımından meseleye oldukça şüpheli yaklaşıyordu.[69] Saray'ın bu teklifi kabul etmesi uzak bir ihtimaldir. Ancak bu tür konularda gözden kaçmaması gereken bir başka boyut vardır. Burada sözkonusu olan aslında bir sadaka isteme ve verme ilişkisidir. Sultan Abdülhamid'in Hazreti Ali'nin üzengisinin tılsımına yatırım yapacağı fevkalâde kuşkuludur. Ancak bu takdimi yapmaya gelen kişinin arzuhalinde dile getirilen, ölü koca, askerde iki oğul, Bursa'dan İstanbul'a bu iş için gelmiş olmak ve genelde fakr-ı zaruret içine düşmüş olmanın verdiği sıkıntı, Fatma'nın sultanın merhametine sığındığına işarettir.

Benzer bir durumda müracaat eden Tahir Efendi de Harbiye Nezareti'nde küçük bir memurdur. Kendi iddiasına göre yeddinde ailesinden kalan ve soyunun Hazreti Muhammed'in "sersancakdarı"ndan geldiğini belirleyen bir berat vardır. Saray bu beratı görmek istemiş ve Sultan böyle babadan oğula geçen bir makamın olup olmadığının araştırılmasını emretmiştir.[70] Yukarıdaki iki girişimin nasıl sonuçlandığını bilmiyoruz, ancak en kuvvetli ihtimal bu tür konularda çoğunlukla görüldüğü üzere, başvuranların eline "bir mikdar şey" verilerek gönderildikleridir.

Osmanlı resmî kitabetinde dildeki simgeler

Osmanlı arşivlerindeki belgeler taranırken çoğu kez resmî kitabetin kalıpları olduğu için gözardı edilen, belli konular gündeme geldiği zaman belli biçimlerde tekerrür eden bazı kalıp ifadeler, kelimeler veya cümleler karşımıza çıkmaktadır. Oysa bunların tekerrür etmesi tesadüfî değildir ve son dönem Osmanlı devlet adamlarının

68 BBA Y.A. HUS 257/64 15 Receb 1308 / 25 Şubat 1891. Bab-ı Ali Meclis-i Mahsus.

69 BBA Y. Mtv 71/98 11 Cemaziyelevvel 1310 / 2 Aralık 1892. Yıldız Saray-ı Hümayunu Baş Kitabet Dairesi. Serkatib-i Hazret-i Şehriyari Süreyya Paşa.

70 BBA Y. Mtv 57/57 21 Cemaziyelevvel 1309 / 24 Aralık 1891. Şerkatib-i Hazret-i Şehriyari Süreyya Paşa.

dünya görüşlerini yansıtmakta, onların bazı kilit konulara yaklaşımlarına dair bize önemli ipuçları vermekkedirler. Çalışmamın bu bölümünde bunlardan bazılarına değineceğim. Ancak hemen şunu belirtmek gerekir ki, bu, çok daha kapsamlı bir şekilde dil bilgisi uzmanları ile ortak çalışma olarak ele alınması gereken bir konudur. Burada amaçlanan, bu olgunun tesbitinden öte birşey değildir. Devletin tebasına nasıl yaklaştığı, devlet elitinin kendi aralarındaki ilişkiler ve hükmetmedeki meşruiyet temellerini nasıl algıladıkları, bu kapsül ifadelere yansımaktadır. Bu mesele 19. yüzyılda yazılmış bir İngiliz kaynağında karşımıza çıkmaktadır:

"Yerli tebaya hükmetme meselesine gelince [Türklerde] kilit kelime 'Akilaneh'dir. Köylüler arasında çoğu kez çok kanlı bir biçimde cereyan eden çarpışmalar ise 'na-saz-lık'dan (uygunsuzluk) daha katı bir terimle ifade edilmez. Bu karışıklıkların giderilmesi ise 'tarteeb' olarak bilinir. 'Voormak' yani güç kullanımı, çok ender başvurulan ve kullanıldığı zaman da alçak sesle telâffuz edilen bir kelimedir. Bunlar Türk idarecilerinin 'tatlu dil' olarak ifade ettikleri yönetim biçiminin örnekleridir."[71]

Bir bakıma bir "şifre" olarak görülebilen bu kapsül ifadelerde ilk karşımıza çıkan husus devletin tebasını hiçbir zaman resmî olarak olumsuzlamadığıdır. Ahali her zaman iyidir, her daim sadakate eğilimlidir, ancak onları yoldan çıkaran, "iğfal eden" birtakım unsurlar vardır. Bunun nedeni, bazı çevreerde ileri sürüldüğü üzere devletin tebasını "güdülecek bir sürü" olarak gördüğünden değildir. Zaten Bernard Lewis'in belirttiği gibi 19. yüzyıl içinde reaya kelimesi giderek yerini teb'a kelimesine bırakmakta ve bu da İngiltere İmparatorluğu'nda aynı dönemde bir tür proto-vatandaşlık olarak algılanmaya başlanan "subject" kelimesine çok yaklaşmaktadır.[72] Oysa meselenin temelinde yatan kaygu devletin tebasına giderek artan ihtiyacı olduğudur. Teb'a her an ayaklanmaya hazır bir kitle olarak görülse bu ayaklanmaları her an bastırmaya hazır olmak gerekmektedir ki bunu gerçekeştirecek somut askerî yaptırım gücü yoktur. Dolayısıyla askerî güce başvurmak her zaman son çare olarak görülmekte ve her zaman "vesait-i leyyine ve mutedile" (yumuşak ve ılımlı yöntemler) ilk tercih olmaktadır.

Bunun bir örneği devletin Musul ve Sincar bölgelerindeki Yezidi Kürtlerini kazanma çabalarında görülmüştür. Yezidîlerin iyi silâh kullandıkları ve usta süvari oldukları için onları Hamidiye Alayları'na katmak uğrunda yoğun çaba harcayan

71 James Finn, *Stirring Times* (Londra 1878), s.405-407. Alıntıdaki vurgulanan metinler çevirilen metindeki şekliyle verilmiştir. Yazar Lübnan ve Suriye bögelerinde uzun süre konsolosluk görevlerinde bulunmuştur.

72 Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago 1988) s.62. Özellikle ilkel (ve hattâ ırkçılığa yaklaşan) bir yorumu Bryan Turner'de görmekteyiz. Kitabında "İslâm ve Osmanlı'nın Çöküşü" konulu bölümde Turner, Yeniçerileri "çoban köpeklerine" benzetmekte ve bunların "yeterince et yedirilmedikleri zaman sürüye saldırdıklarını" söylemektedir. Bkz. Bryan S. Turner, *Weber and Islam* (Londra 1974), s.128.

devlet, önce onları mahallî ulemâdan oluşan "nasihat heyetleri" aracılığıyla nişanlar ve taltifat yoluyla kazanmaya bakmıştır. Bu yürümeyince üzerlerine asker sevkedilmiştir. Ancak Yezidî ahalinin kendisi hiçbir zaman kötü olarak görülmemiş, "nik ve bed'i tefrik edemeyen sade-dilan ahali" (kötü ile iyiyi birbirinden ayıramayan saf halk) olarak tasvir edilmişlerdir. Ancak bunları "kandıran ve kışkırtan" yani "iğfalat ve teşvikat"da bulunan elebaşıları vardır ki bunlar, "küfr-ü nimet" etmişler, verilen nişanlara vesaireye rağmen başkaldırı yolunu seçmişlerdir.[73]

Burada geçen "sade-dil" formülü birçok coğrafyada ve zamanda karşımıza çıkmaktadır. Örneğin 1881'de Yunan-Osmanlı hududunda yaşayan bir kısım ahali Yunan tarafından Osmanlı tarafına göçmüş, ancak onlara verileceği vaadedilen topraklar verilmeyince Yunanistan'a geri gitmeye niyetlenmişlerdir. Bunlara da Yunanlılar tarafından "iğfal edilen", "nik ve bed-i fark etmez kimseler" olarak bakılmıştır.[74]

Bu görüş sadece Müslüman ahali ile ilgili olarak serd edilmemiş, Doğu Anadolulu Ermenilere de misyonerler tarafından "tağşiş-i ezhan"da bulunulduğu (kafalarının karıştırıldığı) söylenmiştir. Bunlar da "nik ve bed-i temyize muktedir olmayan Ermeni sade-dilanı" olarak görülmüşlerdir.[75] Aynı Amerikalı misyonerler Konya'da bir okul açmaya teşebbüs ettiklerinde, bu girişimin aslında siyasî nüfuzlarını arttırma yolunda bir adım olduğu ve "Ermeni sade-dilanını iğfal" ettikleri belirtilmiştir.[76]

Aynı minval üzere Tokat civarındaki Kızılbaş nüfus ise "sade-dil kır'a halkı" (saf köylüler) olarak görülmekte ve bunların Hanefî mezhebine geçmelerini temin ederek "meslek-i naciyeyi İslâmiyete davet edilmeleri" (kurtarıcı İslâm inancı yoluna girmeleri) sağlanacaktır.[77] Ahalinin kendilerinin bizzat karışıklık çıkardıkları zaman bunun nedeni her zaman kendilerine olmadık telkinlerde bulunan elebaşılarıdır, yani "sebükmağz takımı"dır (beyinsizler, akılsızlar).[78]

73 BBA Irade Dahiliye 56 11 Eylül 1308 / 24 Eylül 1892. Bab-ı Ali Daire-i Sadaret. 1892-93 yıllarında Yezidîlerin Hanefîleştirilmesi ve askerlik hizmetine sokulması konusunda bkz. Selim Deringil, "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire" *Comparative Studies in Society and History* (Ocak 1993), cilt 35. s.3-29. Ayrıca Yezidîler üzerine bkz., Mehmet Aydın, "Yezidîler ve İnanç Esasları" BELLETEN cilt LII (1988), s.202; Mehmet Bayrak, "Batılı Gözüyle Osmanlı Toplumu ve Yezidîler Üzerine Bir Tanıklık'", *Tarih ve Toplum*, cilt 3, s.358-359.

74 BBA İrade Dahiliye 68120. 29 Muharrem 1299 / 12 Aralık 1881. Yanya Vilayetinden Sadarete. No. 24.

75 BBA İrade Dahiliye 99649. 19 Cemaziyelevvel 1309 / 21 Ocak 1892. Suriye Vilayetinden Sadarete. No. 32.

76 BBA Y.A. RES 134/71. 20 Zilkade 1323 / 17 Ocak 1906. Yıldız Hususi Maruzat Defteri. No. 13613.

77 BBA Y. Mtv 53/108. 2 Zilkade 1308 / 9 Haziran 1891. Tokad Mutasarrıfı Lütfi Bey'den Dahiliye Nezareti'ne. No. 159.

78 BBA Y. Mtv 59/22. 28 Kanun-u Sani 1308 / 10 Şubat 1893. Yıldız Saray-ı Hümayûnu Baş Kitabet Dairesi. Bkz. Ferit Develioğlu, Osmanlıca-Türkçe Lügat. Ancak Develioğlu'nun sübükmağz karşılığı olarak verdiği "beyinsiz ve akılsız" yeterli değildir. Sir James Redhouse'un Turkish-English Lexicon'unda daha etraflı olarak "fickle" (dönek, kararsız), "inconsistent" (tutarsız), "irresolute" (kararsız) anlamları da verilmiştir.

Misyonerlerin yanısıra ahalinin yoldan çıkarılması uğrunda çaba harcayan bir diğer unsur da Şiî ahundardır (dini öğrenciler). Bunlar Musul ve Basra vilayetlerinde Sünnî nüfusu Şiîliğe teşvik etmekte ve ahalinin "tahdiş-i efkârına" (fikirlerini kurcalama) neden olmaktadırlar.[79] Ahalinin kafalarını kurcalama veya karıştırma motifleri sürekli karşılaşılan motiflerdir. Mısır'da yayınlanan İslâm karşıtı bir makaleye Malumat gazetesi cevap verdiğinde, gazete sorumluları bu tür şeyleri gazetede yayınlayarak "teşviş-i ezhan" (zihinlerini karmakarışık etme) da bulunmakla suçlanmışlardır. Bu tür ciddi meselelerin gazetelere düşmesi yanlış olarak görülmüştür.[80]

Hasan Kayalı bu düşünce tarzının Abdülhamid döneminden sonra da sürdüğünü, 1912'de taşrada "iyi ile kötüyü ayırd edemeyen" din adamlarının siyasî konularda vaaz vermelerinin yasaklandığını belirtmiştir. Muhtemelen burada kullanılan formül gene "nik ve bed" formülüdür.[81]

Kuşatma altındaki Medine'nin kumandanı Fahreddin Paşa'nın, teslim olmayı reddettiği için, emrindeki subayların bazıları tarafından derdest edilerek İngilizlere teslim olunmasını eleştiren Kıcıman, bu kendini bilmez kişilerin, "beyninin sulanmış" olduğuna ve bunların "bazı masum arkadaşlarımızın beyinlerini karıştırmaya muvaffak olduklarına" kanaat getirmiştir. Ayrıca bu kişiler, "zavallı efrad ve zabıtanı iğfal" etmişlerdi.[82]

Ahali Arap bedevileri veya Kürt aşiretleri olduğu zaman kullanılan ifade her zaman "hal-i vahşet ve bedeviyetde yaşarlar"dır. Örneğin Yezidîlerin "pey der pey daire-i medeniyete idhal" olunması gerekmektedir. Bu amaç ise mektepler, belediye ve kışla inşasıyla her zaman birlikte görülmektedir.[83] Arapların "uygarlaştırılması ve gelişmeleri" yani "ürbanın temeddün ve terakkileri" ile yerleşik bir düzene geçirilmeleri, yani "ürbanın tevattınları" Irak'ın dağlarından "Sahra'yı Kebir'e" kadar Osmanlının saplantısı haline gelmiştir. Sahra'da Senusîlerle ittifak arandığında bu tekke ve zaviyelerin bedevilerin "ahlâkını düzeltmekde" yani "tehzib-i ahlâkında" ve "vahşetlerinin giderilmesinde" yani "izale-i vahşetlerinde" faal oldukları gerekçesi verilmiştir.[84] Yıllarca Hicaz ve Yemen'de valilik yapan

79 BBA Y. Mtv 43/117. 4 Haziran 1306 / 17 Haziran 1890. Bağdad Valisi Esseyid Mehmed bin Yunus'dan Yıldız Sarayı Baş Kitabet-i Celilesi'ne. No. 52.

80 BBA Y.A. HUS 379/8. 27 Cemaziyelahir 1315 / 24 Kasım 1897. Nezaret-i Umur-u Dahiliye. N. 3380.

81 Hasan Kayalı, Arabs and Young Turks: Turkish Arab Relations in the Second Constitutional Period 1908-1918. Yayınlanmamış doktora tezi. Harvard Üniversitesi 1988. s.109-110.

82 Naci Kıcıman, *Medine Müdafaası*, s.435.

83 BBA Bab-ı Ali Evrak Odası (BEO) 24234 Mosul Giden defter no. 336. 21 Cemaziyelevvel 1311 / 7 Aralık 1893; BBA İrade Dahiliye 4. Gurre-i Ramazan 1313 / 15 Şubat 1896. Bu çok sık tekrar edilen bir formüldür, burada sadece iki örneğini vermekle yetineceğim.

84 BBA Y.A. RES 25/14. 2 Ağustos 1300 / 15 Ağustos 1884. Bingazi Vilayetinden Dahiliye Nezareti'ne.

Osman Nuri Paşa'nın yazdığı mufassal layihalarda sık sık Arapların, "adat-ı vahşiyelerini muhafaza ile saadet-i medeniyetden mahrum [kalarak] hal-i bedeviyette fakr-i zaruret içinde imrar-ı hayat eyledikleri" belirtilir.[85]

Burada Osmanlı yönetici elitiyle Hindistan'daki İngiliz yöneticileri arasındaki ilginç paralelliğe dikkat çekmekte yarar vardır. Nasıl Osmanlı'nın istediğini yaptırmakta zorluk çektiği unsurlar çoğu kez "vahşet ve bedeviyet" formülüyle tanımlanıyorsa, benzer bir biçimde ingiliz Hindistan'ında da İngilizlere muhalefet edenler çoğunlukla "fanatik" olarak tanımlanıyorlardı. Bu durum özellikle Osmanlı Halifesi'ne eğilimli Hint Müslümanları için geçerliydi, bunlar genellikle "fanatik bir molla" biçiminde tasvir edilirlerdi.[86]

Genellikle Osmanlı Devleti'nin temel kaygusu bedevileri, aşiretleri, doğrudan askere alarak veya Hamidiye Alayları gibi kuvvetler vücuda getirerek, güvenilir askerî güç haline getirmekti. Bu konuda ise sürekli karşımıza çıkan formül şu veya bu unsurun "sızıldısızca" askerliğe alıştırmalarıdır. Bu kelime aslında askerî bünyeye katılması oldukça zor olan, Yezidiler veya bedeviler gibi, başına buyruk insanlar sözkonusu olduğu zaman sıklıkla karşılaşılan bir formüldür. Tabiî işin gerçeği bu tür girişimlerin aslında genellikle çok "sızıldıyla" yani ayaklanma veya firarla karşılaştığıdır.[87] Bu tür açık ayaklanma sözkonusu olduğu zaman ayaklananların "kendileri tedib ve emsali terhib", yani terbiye edilir ve aynı yoldan gitmek heveslilerine gözdağı verilirdi.[88]

Hıristiyan teb'anın şikâyetleri sözkonusu olduğu zaman şikâyet her zaman, "şükür ile memzuc şikâyet" yani "şükürle birlikte, şükürle karışmış şikâyet" olarak ifade edilirdi.[89]

Dış dünya ile ilişkiler sözkonusu olduğunda, olumlu veya en azından savunulabilir bir görüntü vermek ön plana çıkıyordu. Herhangi bir gelişmenin dış dünyaca kötü görülebileceği düşüncesi, "enzar-ı yar ve ağyara karşu hoş görünmemek" (dost ve düşmana kötü görünmek) veya "tervic-i kil-u kal" (dedikoduya sebeb vermek) şeklinde ifade edilmektedir.[90]

85 BBA YEE 14/292/126/ 5 Temmuz 1301 / 18 Temmuz 1885.

86 Ranajit Guha, "The Prose of Counter Insurgency", *Selected Subaltern Studies* içinde (Oxford 1988), s.46, 48, 49.

87 BBA Y. Mtv 51/74. 23 Zilkade 1308 / 1 Temmuz 1891. Bingazi'de Hamidiye Alayları teşkiliyle ilgili Maiyet-i Askeri Komisyoni Raporu; BBA İrade Dahiliye 56. 11 Eylül 1308 / 24 Eylül 1892; BBA Y. Mtv 53/108. 2 Zilkade 1308 / 9 Haziran 1891. Tokad bölgesindeki Kızılbaşların askerlik hizmetiyle ilgili Tokad Mutasarrıflığı yazısı.

88 BBA Y. Mtv 34/39 22 Kanun-u Evvel 1305 / 4 Aralık 1889.

89 Örneğin Tokad bölgesinde mektepsizlikten şikâyet eden Ermeniler bu formülü kullanmışlardır. Bkz. BBA 53/108 26 Zilhiçce 1308 / 3 Ağustos 1891. Sivas Valisi Memduh Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne.

90 BBA İrade Hususi 878/123. 17 Muharrem 1310 / 12 Ağustos 1892. Yıldız Saray-ı Hümayunu Baş Kitabet Dairesi no. 678. Burada sözkonusu olan, 1893 Chicago sergisine gidecek olan fotoğrafların gereğine göre çekilmesidir.

Bazı durumlarda yönetici elitin bu kapsül ifadelerinin kendiliklerinden Şerif Mardin'in ifadesiyle "telâffuzlarıyle efsunlu" (incantatory quality) bir boyutları vardı.[91] Bir belgede veya bir konuşmada Osmanlı Devleti'nin çöküşü tehlikesine ne zaman değinilme mecburiyeti doğsa hemen arkasından kaçınılmaz bir şekilde "Hüda Negerde" (Allah Korusun) tabiri gelmektedir.[92] Bu o denli kesindir ki neredeyse ağıza alınması bile korkunç bir akıbetten söz etmek zorunlu bir hale geldiği zaman bu formülü kullanarak tehlike savuşturulmaktadır. Aynı minval üzere Osmanlı Devleti'nin adı geçtiğinde sıklıkla "Devlet-i Ebed-i Müddet-i Osmaniye" formülünün kullanılması da aynı zihniyetin ürünüdür.[93] Bunun emsalini Roma'da Roma Devleti'nin her adının geçtiği yerde "*Roma Aeterna*" olarak anılmasında veya Fransa'nın krallık döneminde "*La France eternelle*" veya "Ebedî Fransa" olarak yadedilmesinde görmek mümkündür.[94] Bunun belki de en acıklı tezahürü 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti'nin "Memalik-i Mahrusa-i Şahâne" (Padişahın iyi korunan toprakları) ünvanında görülmektedir, zira artık toprakların iyi korunamadığı herkesin malûmudur.

Sonuç

Herhangi bir toplumsal düzeni meşrulaştıran mekanizmaların en başarılı olanları, resmî ideolojiyi "her zaman var olmuş olan" veya "doğanın ve evrenin tabiî tezahürü" olarak sunabilen mekanizmalar veya motiflerdir. Toplumun büyük çoğunluğu belli bir düzenin tarihsel ağırlığını "her zaman var olmuş olan düzen" olarak benimsediği zaman, o toplumda meşrulaştırma ideolojilerine statükoyu korumanın ötesinde bir işlev kalmaz. Sorun iktidar merkezinin ideolojik yükleme dozunu arttırarak toplumda taleplerini arttırdığı zaman ortaya çıkmaktadır. Abdülhamid dönemi Osmanlı devlet ideolojisini üretenlerin temel sorunu, hem düzenlerini topluma Gellner'in "gerçekliğin ta kendisi" olarak tanımladığı biçimde oturtmak istemeleri, ancak öte yandan toplumdan şimdiye dek görülmedik yoğunlukta taleplerde bulunarak bu gerçekliği altüst etmelerinden kaynaklanıyordu.[95]

Gelenekse İslâmî simgeler yüzyıllardır kabul görmüşlerdi. Bunun nedenini Edward Shils oldukça veciz bir biçimde açıklamaktadır: "Geçmişten gelenin o denli geniş biçimde kabul görmesinin başlıca nedeni yaşamın geçmiş deneyimler

91 Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, s.129.

92 BBA YEE 31/1950 Mükerrer/45/83/ 22 Zilkade 1299 / 6 Ekim 1882. Sadrazam Said Paşa'nın bütçe açıklarına, Mısır'ın İngilizler tarafından işgaline ve Osmanlı Devleti'nin geleceğine dair layihası.

93 BBA YEE 14/292/126/8.

94 Kantarowicz, *The King's Two Bodies*. s.79.

95 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford 1983) s.77 Bu talepler ve nasıl sunuldukları için bkz. Selim Deringil, "Legitimacy Structures in the Ottoman State. The Reign of Abdülhamid II (1876-1909)", IJMES, cilt 23 (1991), s.345-359.

doğrultusunda ilerlemesini mümkün kılarak yaşamdan beklenenin kaçınılmazlığı ve bu kaçınılmazlığın da meşruluğunu ortaya koyuşudur."[96]

Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılda artan debdebe ve temaşaya verilen önem, dünyada bu dönemde artan ve devletler arası rekabet havasına giren törensellik çerçevesinde görülmelidir. Osmanlı'da görülen birçok motif veya tema Avusturya, Rusya, hatta Japon İmparatorluğu'nda da görülmektedir. Rus çarları I. Nikola'dan (1825-1855) beri "Rus efsanelerinin sentezini" kullanarak dindar bir Çar'la halk arasında doğrudan ilişki kurarak "resmî Ortodoks dinine resmî bir işlevsellik" yüklemişlerdir.[97] "Mezheb-i Resmiye" olan Hanefî mezhebine tam bu işlev yüklenmek amaçlanıyordu. I. Nikola ve III. Aleksandr "Kutsal Çar" imajını besledikleri gibi Abdülhamid de "Zat-ı Akdes-i Hümayun" ünvanına o zamana dek pek görülmeyen bir ideolojik yükleme getirmiştir. Rusya'da kullanılan "Kutsal Rus Toprakları" veya Avusturya'da görülen "Kutsal Tirol" motifi Osmanlı'da, "İsm-i Kaddes-i Devlet-i Aliyye" de yankısını bulmaktadır.[98] Rusya ve Osmanlı'nın burada bileştikleri nokta, eskiden beri kullanılan kutsallık simgelerine yeni ve daha yoğun bir içerik getirerek, siyasal parti, parlamento vs. gibi ara kurumların bertaraf edilmesi amacıdır. Aynı amaç Meiji Restorasyonu sonrası Japonya'sında da görülmektedir. Carol Gluck 1880'ler ve 1890'lar Japonya'sında Meiji devlet adamlarının siyasî partiler ve temsili demokrasiyi kurarken dahi, "siyasetin özünü boşaltarak" (denaturing politics) her türlü siyasî eylemin İmparator'a ihanet olarak algılanmasına çalıştıklarına işaret etmektedir.[99] Tabiî ki Rus, Osmanlı ve Japon örneklerinde görülen başlıca farklılık din unsurunun Japonya'da nisbeten zayıf olduğudur. Ancak Japonya'da da Osmanlı ve Rus örneklerinde de görüldüğü üzere amaç bazı simgelerin sürekli tekrarıyla "İmparator İdeolojisi"nin neredeyse bir refleks haline getirilmesidir.[100]

Geleneksel çokuluslu imparatorlukların milliyetçi rakiplerinden ilham alarak oturtmaya çalıştıkları bu "İmparatorluk milliyetçiliği" Avusturya'da da görülmektedir.[101] Avusturya'da Habsburg Hânedanı'nın karizması etrafında şekillendirilmeye çalışılan bu "resmî efsane", temsilî demokrasi ile birlikte götürülmüştür.[102] Avusturya İmparatorluğu'nun maruz kaldığı milliyetçi cereyanlara

96 Edward Shils, *Tradition* (Chicago 1980), s.198.

97 Michael Cherniavsky, *The Tsar and People. Studies in Russian Myths.* (Nev Haven ve Londra 1961) s.151.

98 Rusya ve Avusturya'daki bu gelişmeler için bkz. Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism* (Cambridge 1990), s.49.

99 Carol Gluck, *Japan's Modern Myths* (Princeton 1985), s.49-60.

100 *a.g.e.*, 249.

101 Benedict Anderson *Imagined Communities* (Londra 1987), s.80-103.

102 Istvan Deak, "The Habsburg Monarchy: The Strengths and Weaknesses of a Complex Patrimony". Columbia Üniversitesi "Monarşiler" Sempozyumu, 26-27 Ekim 1990. Yayımlanmamış bildiri.

karşı koyma çaresi olarak bir "Emperyal Vatan" yaratılmak istenmiştir. Bunun bir yolu da Viyana Üniversitesi'nde bir "Vatan Tarihçiliği" (*Vaterländische Geschichte*) ekolü geliştirmeye çabalayarak, Sırp, Romen, Hırvat vs. elitlerini bu yolda eğitmeye çalışmak idi.[103]

Bu yapılar arasındaki benzerliklere dikkat çekerken tabiî ki farklılıkar da gözardı edilmemelidir. Avusturya, Almanya, Japonya ve hatta Rusya'da bile yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında en azından bir demokrasiye öykünme havası vardı. Osmanlı parlamentosu 1876'da güçlü bir başlangıç dönemi yaşamasına rağmen, bu çok kısa olmuş ve Osmanlı'nın parlamenter hayatı tekrar görmesi ancak Abdülhamid döneminin sonunda olmuştur.

Abdülhamid dönemi Osmanlı Devleti'nde görülen demokrasiden arındırılabileceğine inanılan bir çağdaşlık arayışıdır. Bu durumda "Kızıl Sultan" veya "Korkunç Türk" imajlarına karşı çabalayan II. Abdülhamid, dünyadaki resmî simgeler ve efsanelere dayanan yeni monarşi ideolojilerine ayak uydurmak istemiştir.

Devletin resmî efsanelerinin uydurma olmaları veya olmamaları bu bağlamda tarih dışıdır. Japon İmparatoru'nun gerçekten güneşin oğlu olup olmadığı, Rus Çarı'nın Bizans imparatorlarının devamı olup olmaması, Habsburg İmparatoru'nun gerçekten Kudüs'ün koruyucusu olması veya olmaması, Osman Gazi'nin Alâaddin Keykubad'dan "icazet" almış veya almamış oluşu, Yavuz'un Ayasofya'da Hilâfet makamını tevarüs edişi veya etmeyişi, bu bağlamda önemli değildir. Zira burada ilginç olan, uydurma olma ihtimali çok kuvvetli bir efsanenin kabulü veya reddini getiren tarihsel koşullardır. Neden bir efsane yüzyıllarca kabul görür de birden reddedilir? Bu reddediliş gerçekten de aniden mi gerçekleşir? Tılsım nerede, nasıl kopar? Resmî efsanelere, simgelerin desteğine, devletler zaaf anlarında nasıl, kuvvet anlarında nasıl başvururlar? Bunlar tarihçinin önünde verimli araştırma konuları olarak durmaktadır.

103 Walter Leitsch, "East Europeans Studying History in Vienna", Dennis Deletant ve Harry Hanak (der.), *Historians as Nation Builders* (Londra 1988) içinde s.139-156.

Symbolism of power in the Ottoman Empire

The Ottoman Empire in the reign of Abdülhamid II (1876-1909) was the only non-Christian Great Power in Europe. In the effort to maintain an image that was recognizable in the "civilized" world the Hamidian Empire made use of various methods. Broadly speaking, these symbols fall into four categories.

First, symbols relating to the sacrality of the person of the Sultan/Caliph such as coats of arms on public buildings, official music and public worko which reflected directly the glory and power of the Ottoman state.

Second, more specific and personal manifestations of Imperial munificence such as decorations, specially donated copies of the Quran, Imperial standards and other ceremonial trappings.

Third, religiously symbolic items acquired by the palace such as calligraphy purported to belong to Islamic great men and other artifacts of similar significance.

Fourth, and this as a somewhat different category, the symbolism of language in Ottoman official documentation. Although not always directly related to the person of the ruler, certain key phrases and words which frequently recur in official documentation give us valuable clues as to how the Hamidian bureaucracy conceptualism such things as the relationship of the ruler and the ruled, their attitude to the nomadic populations, and the relationship between members of the state elite themselves.

Türk ulusçuluğu ve Türkî Cumhuriyetler: kuramsal ve tarihsel bir yaklaşım*

*Günay Göksu-Özdoğan***

Günümüz Türk ulusçuluğunun gündeminde iki temel konu var. Birisi Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla olumlu ve sıcak ilişkilerin geliştiği Türkî Cumhuriyetlerle etnik bağlarımız ve yeni bir politik alan olarak beliren bu ülkeler topluluğunda güçlenmesi umulan Türk kimliği. Diğeri ise birincisi gibi olumlu çağrışımlar yapmayan, aksine Türk ulusçuluğunun kendine karşı yeni bir tehlike olarak algıladığı Kürt ulusçuluğu. Birincisinde eski Sovyet vatandaşı 50 milyona yakın Türk kökenli insanı kucaklamak için olumlanan etnik köken ikinci meselede Türk-Kürt ayırımına yol açacağı için olumsuzlanıyor. Kısacası Türk ulusçuluğu bir açmaz içinde görünüyor. Bu yazının amacı da sözkonusu açmazın Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna ilişkin ideolojik ve siyasal nedenleriyle ulus ve uluslaşma ilişkisine dayanan teorik boyutunu irdelemektir.

Meselenin ideolojik nedenleri çokuluslu Osmanlı devletinden ulusal Türk devletine geçişte etkili olmuş olan Türk ulusçuluğunun vatandaşlık anlayışı ve benimsediği ulusal/etnik kimlik tanımına dayanmaktadır. Osmanlı Devleti'nin son döneminde ortaya çıkan Türkçülük hareketinin yerleştirmeye çalıştığı etnik bilinç ve kimlik olarak "Türk"lük, Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte etnik içeriğinden arındırılarak yalnız vatandaşlık anlamında kullanılmıştır.

Yeni Türk devletinin dayandığı Cumhuriyet ideolojisinde siyasal kimliğin etnik kimliği dışlayarak vatandaşlığa dayandırılması temelde siyasal bir seçimdi. Gerek Türk-Sovyet ilişkilerinin 1920'lerde biçimlenen niteliği, gerekse Anadolu ve Rumeli nüfusunun karmaşık etnik yapısı bu seçime yön veren temel etkenler oldular.

(*) Bu yazı Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin 21-23 Ekim 1992'de düzenlediği Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

(**) Dr. Özdoğan, Marmara Üniversitesi İngilizce Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesidir.

1920'lerden sonra da Türk-Sovyet ilişkilerinin geçirdiği tüm evreler giderek Türk etnik kimliğinin tabulaştırılmasında önemli bir siyasal rol oynadı. Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışında ve çoğunlukla Sovyetler Birliği'nde yaşayan Türk kökenli çeşitli topluluklarla mevcut ortak etnik köken, Sovyetler Birliği'ne yönelik Türk dış politika ilkeleri açısından sürekli resmi siyasal gündemin dışında tutulmuştur. Ancak "Türklük"ün etnik kimlik olarak geri planda tutulması aynı zamanda iç siyasete yönelik başka bir önemli siyasal tercihten kaynaklanmıştır. Türkiye sınırları içinde yaşayan çok sayıda etnik grubun siyasal merkez tarafından ulus-devlet çatısı altında bütünleştirilmesi hedeflenirken ulusal kimliğin adı hakim etnik unsur olan "Türk"e dayandırılmıştır. Son dönem Türk siyasal yaşamının karşılaştığı en temel sorunlardan biri olan Kürt sorunu ulusal ve sıyasal kimliği Türklük olarak eşitleyen Cumhuriyet politikasını ciddi bir şekilde sorgularken Türk ulusçuluğunun dayandığı kimlik kavramlarını da tartışmaya açmış bulunuyor.

Bu yazının kuramsal temelini etnik ve ulusal kimlik açısından ulus ve uluslaşma ilişkisi oluşturmaktadır. Ancak bu açıdan tartışma büyük ölçüde Türk ulusçuluğunun Türkî (Türk kökenli) topluluklara yaklaşımıyla ilgili olan yönüyle sınırlı tutulacaktır. Aynı teorik yaklaşımın Türk-Kürt ulusçuluğuna uygulanması bu yazının kapsamı dışında bırakılmıştır. Dolayısıyla bu yazının temel amacı Türk ulusçuluğunun Türkî topluluklara yaklaşımındaki varsayımları ve iddiaları genel ulus ve ulusçuluk kuramının kavram ve anahtarları aracılığıyla sorgulamak ve bunu yaparken de temel referans noktası olarak Türkî toplulukların Çarlık Rusya'sından Sovyetler Birliği yönetimine geçirdiği uluslaşma sürecini irdelemektir. Bu genel çerçeve içinde önce Türk ulusçuluğunun kökeni olan Osmanlı dönemi Türkçülük akımının yerleştirdiği etnik bilincin temellerine yer verilecek; Cumhuriyet döneminin yaygınlaştırdığı Türk ulusçuluk ideolojisinin bir değerlendirilmesi yapıldıktan sonra da ulusçuluk kavramından hareketle Türkî cumhuriyetlerin uluslaşma tarihine değinilecektir.

Osmanlı Türkçülüğünden Türk Ulusçuluğuna Etnik ve Ulusal Kimlik

Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte Türkiye sınırları içinde "Türk"lük bir vatandaşlık sıfatı olarak kullanılmakta ve Türk ulusu etnik kökenlerine bakılmaksızın tüm vatandaşların oluşturduğu bir siyasal topluluk olarak tanımlanmaktadır. Oysa Azerbaycan, Kazakistan, Türkmenistan, Kırgızistan, Özbekistan gibi Bağımsız Devletler Topluluğu içinde yer alan Cumhuriyetler, Kazan Tatarları, Başkırlar, Yakutlar vb. eski Sovyetler Birliği ve günümüz Rusya Federasyonu içinde yer alan bazı özerk cumhuriyet ve bölge halkları, Kırım Tatarları ve Gagavuzlar gibi siyasi/idari birimleri halen kesinlik kazanmamış topluluklarla çeşitli yörelere dağılmış örneğin Ahıska Türkleri ve Uygurlar sözkonusu olduğunda, tarihi etnik kökene dayalı olarak "Çağdaş Türk Dünyası" gibi bir tanım coğrafi bölgeler ötesinde siyasal

bir içerikle takdim edilmektedir. Günümüz Türk siyasetinde karşılaştığımız vatandaşlık ve etnik kimlik arasındaki bu gerilimin ideolojik kökeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte Kemalist ulusçuluğun Osmanlı Türkçülüğünü büyük ölçüde tasfiyesine dayanmaktadır.

Türk ulusçuluğunun kökleri ondokuzuncu yüzyılın son döneminde ortaya çıkan Osmanlı Türkçülük akımında yer almaktadır (Kushner, 1979)[1]. Başlangıçta kültürel bir akım olarak gelişen Türkçülük yirminci yüzyılın başında siyasal bir içerik kazanmıştır. Osmanlı Türkçüleri daha önceleri Orta ve Doğu Avrupa'yı ve giderek Balkanlar'ı saran romantik/kültürel ulusçuluk ideolojisinden etkilenmişlerdi. İlk kez Herder ile başlayan (Barnard, 1967) ve en tipik örneğini Alman ulusçu düşüncesinde gördüğümüz romantik/kültürel ulusçuluk Fransız Devrimi'nin bayraklaştırdığı ortak siyasi birliğe ve vatandaşlığa dayanan iradi ulus tanımına karşılık farklı bir ulus tanımından hareketlenmiş ve odak noktası olarak ortak tarih, dil ve kültürü öne sürmüştür (Minogue, 1967; Kedourie, 1966; Smith, 1979).

Romantik ulusçu akım böylelikle ulusları birarada tutan veya birbirinden ayıran en temel öge olarak etnik kökenleri vurgulamakta ve ulusal kimliği etnik kimliğe eşitlemekteydi. Ulus, sadece krallara, hanedanlara karşı dayatılan ulusal egemenlik talebiyle yeni bir siyasal birlik olarak tanımlanmıyor, bunun ötesinde özgün tarih ve kültürleriyle devlet kurmaya hak kazanmış doğal varlıklar olarak kavramlaştırılıyordu. Ondokuzuncu yüzyıl Orta ve Doğu Avrupa'sında bir tarafta Osmanlı ve Habsburg gibi çok-uluslu imparatorluklara karşı çıkan, diğer tarafta da İtalyan ve Alman örneklerinde olduğu gibi dağınık krallıkları, küçük prenslikleri ve dükalıkları aynı siyasi çatı altında toplamayı amaçlayan ulusçu akımlar ve sonra kurulan yeni ulusal devletlerin dayandığı temel ideoloji etnik ulusçuluktur (Smith, 1976). Ulus-devlet ideali Fransız Devrimi'nin ulusal egemenlik öğretisinden kaynaklanmış olsa da etnik ulusçuluk için ulusal toplumun temelleri siyasal birlik ve ortak siyasal kültürde değil etnik kökenlerde saklıdır. Osmanlı Devleti'ni Balkanlar'da zorlayan ve parçalayan etken de etnik ulusçuluk olmuştur (Sugar ve Lederer, 1971). Çok uluslu Osmanlı Devleti'nden Türk ulusal devletine geçişe yön veren ideolojilerden biri de yine etnik ulusçuluktur.

Genelde bir etnik grubun kendine özgü kültür ve tarihini vurgulayarak gerek bir ulus-devlet kurma, gerekse de mevcut devletini bu doğrultuda yeniden yapılandırma veya canlandırma ideolojisi ve eylemi olarak tanımlanan etnik ulusçuluk (Smith, 1976: 4-5, 15-21) Türk siyasal düşüncesine ilk önce Türkçülük hareketiyle girmiştir. Özellikle dil ve tarih alanında etnik bilinçlenme olarak başlayan Türkçülük akımı II. Abdülhamid döneminde daha çok kültürel planda gelişmiş, 1908 sonrası da siyasi bir açılım göstermiştir. Aslında çok-uluslu Osmanlı Devleti'nin dağılma süreci içinde beliren tepkiler ve Osmanlıcılık, İslamcılık gibi çözüm arayışlarından

1 Bu yazıda kaynak olarak Türkçe çevirisi kullanılan eserin aslı D. Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism*, London: Frank Cass, 1977'dir.

bir tanesi olan Türkçülük, nüfusun ve toprakların giderek Türk unsura dayanması sonucunda Türk ulusal devletine geçişi belirleyen ideoloji oldu.

Osmanlı aydınları ve devlet adamlarının Balkanlar'daki ayrılıkçı ulusçu hareketlere karşı ilk çözüm denemesi Osmanlılık kavramında belirmişti. Osmanlıcılık Osmanlı tebasını dini gruplara ayıran millet sistemini aşarak toprak/vatan/devlet birliği esasına göre tüm nüfusu aynı siyasal kimlik altında birleştirme politikasıydı. Tanzimat'ın açtığı çizgide gelişen Osmanlıcılık, Namık Kemal'de gördüğümüz gibi bir tarafta vatanperverlik, diğer tarafta da "emperyal Osmanlı vatandaşlığı" ilkesine dayanmıştır (Mardin, 1962: 326-332). Ancak bir yanda giderek artan toprak kaybı ve azalan Hıristiyan nüfus, diğer yanda da İslam dünyasının hızla Avrupalı güçlerce sömürgeleştirilmesine duyulan tepkiyle ümmet kimliğine dayanan İslamcılık Osmanlı Devletini kurtarma arayışı içinde beliren diğer bir ideoloji ve siyasi platform olmuştu (Lewis, 1967: 341). Kültürel ve tarihsel olarak etnik kökenlere dikkat çeken Türkçülük akımı ise İmparatorluk içindeki Türk unsuru ön plana çıkarırken İmparatorluk dışında çoğunlukla Rusya'nın hakimiyetinde yaşayan Türk kökenli halklarla birlik fikrini gündeme getirmiştir.

Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük Osmanlı Devletini kurtarma hizmetine sunulmuş ideolojiler oldukları gibi farklı kimlikleri de beraberinde getirdiler. Osmanlıcılık dinî cemaat ayırımına dayanan millet sistemini imparatorluk vatandaşlığı temelinde devlet ve toprak bütünlüğüne dayanan yeni bir siyasal kimlikle aşmaya çalışmıştı. İslamcılık ise İmparatorluk topraklarının dışına taşarak tüm İslam ümmetini içeren bütünsel bir kimliğe dayanıyordu. İkisinden de farklı olarak Türklük bilinci bir tarafta kavramsal olarak Osmanlı Devleti ile Türk ulusunu birbirinden ayırmış diğer tarafta da genel Müslüman tanımına ve kimliğine karşılık laik ve etnik bir kimliğe yol açmıştır.

Etnik ulus tanımında din, dil, tarih gibi kültürel özelliklere olduğu gibi ırk, soy ve kan birliği gibi kıstaslara da yer verilmektedir (Akzin, 1964). Etnik ulusçuluk başlangıçta Herder'in açtığı yoldan ilerleyerek dilbilimi, tarih ve folklor araştırmalarıyla desteklenen romantik-kültürel bir akım olarak belirmiştir. Önceleri temelde dil ve tarih birliğini ölçüt alan kültüre dayalı etnik tanımlar ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında antropoloji dalında ileri sürülen ırk teorilerinden de etkilenmiştir (Barzun, 1965). Ancak ırkla dil ve kültür arasında nedensel bir ilişki kurmaya çalışanlar çoğunlukla bilimsel temelleri güçlü olmayan genellemelere varmışlardı. Bunların içinde en belirgin olanı Hint-Avrupa dillerinin menşei kabul edilen Aryan dil ailesine bağlı toplulukların aynı zamanda "üstün Aryan ırkı"na mensup olduklarını iddia eden görüştü. Aynı yanılgı yani ortak dil ailesinin ırk birliğinden kaynaklandığı iddiası Türk dillerini konuşan topluluklar için de ileri sürülmüştü. Aslında Farsça coğrafî bir terim olan "Turan" (Orta Asya'da İran ve Afganistan'ın kuzeyinden Aral Gölü'ne ve doğuda Çin Türkistan'ına kadar uzanan alan) Aryan dilleri üzerine çalışan dilbilimci Max Müller tarafından ikinci bir dil ailesi olarak adlandırılmış, sonra da Orta Asya'dan kaynaklanan ve bu dilleri

konuşan ırk olarak tanımlanmıştır (Şenel, 1984: 80-83; Timur, 1986: 106-110). Türkoloji çalışmalarıyla tanınan Budapeşte Üniversitesi'nde de daha 1839'da Turan terimi Fince, Macarca, Moğolca ve Türkçe'yi kapsayan ortak dil ailesinin adı olarak kullanılmaya başlanmıştır (Lewis, 1967: 347). Aynı üniversitede Türkoloji çalışmalarını yürüten Macar oryantalistlerden Arminius Vambery de 1860'lardan sonra gerek İstanbul'da kaldığı yıllarda kurduğu temaslar, gerekse de Orta Asya gezi anıları ve gözlemlerini aktardığı yazıları vasıtasıyla ırk ve dil ailesi olarak Turan fikrini Osmanlı başkentine taşıyan önemli bir aracı olmuştur (Kushner, 1979: 13-14; Landau, 1981: 1-2).

Türklüğün etnik tanımında Osmanlı Türkçüleri her iki kıstasa da yer vermişlerdir. Türklük hem kültürel ve tarihsel anlamda, hem de ırksal bağlar ve özellikler çerçevesinde ele alındı. Bir yanda Avrupa'da yaygınlaşan Türkoloji çalışmalarından da yararlanarak Türk dilleri ve Anadolu halk Türkçesine ve Osmanlı/İslam tarihi öncesi Türk tarihine eğildiler. Diğer yanda ırk olarak Türklüğü ön plana çıkaran çeviri ve telif eserler yayınlandı.

Ondokuzuncu yüzyılın başlarına kadar Osmanlılar için "Türk", imparatorluk içinde Türkçe konuşan Müslüman halk demekti. Tanzimat öncesinde Osmanlı tarihyazıcılığı içinde tarihsel bir kimlik olarak yer almadığı gibi sosyo-kültürel açıdan da küçük düşürücü bir sıfat olarak daha çok "köylülük"le özdeşleştirilirdi. Bunun yanısıra Osmanlı aydınları 1830'larda Turan'dan "Tatarların, Özbeklerin, Moğolların ve Türkistanlıların memleketi" olarak bahsediyor ancak insanlık tarihine ilişkin dini bir yoruma bağlı kalarak Türkistanlı Türklerin Nuh'un oğullarından Yafes'in soyundan geldiğine inanıyorlardı (Bacqué-Grammot, 1978: 194). Yani Osmanlı Türkleri ile Orta Asya Türkleri arasında herhangi bir etnik bağın varlığından sözedilmezdi. "Türk"ü hem Osmanlı İmparatorluğunun kurucu etnik unsuru, hem de bütün Orta Asya halklarını içeren bir ırk olarak tanımlayan ilk Osmanlı aydını Genç Osmanlılardan Ali Suavi oldu (Mardin, 1962: 371: Danişmend, 1942:27-31). Diğer tarafta Fransız oryantalist Joseph de Guignes'in 18. yüzyılın ortalarında (1756-1758) yazdığı, bir yüzyıl sonra yeniden gündeme gelen, Türkleri Hun, Tatar, Moğol, Bulgar ve Macarların atası olarak takdim eden eseri (*Histoire Générale des Huns, des Turcs, des Mongols et autres Tartars Occidentaux*); de Guignes'den esinlenen Polonya asıllı (Kont Borzecki) Mustafa Celaleddin Paşa'nın (1869) "Türk ırk"ının tarihini anlatan ilginç ancak bilimsel sayılamayacak ve politik bir yorumla Türkleri Yunan ve Aryan 'ırk'ının karışımı (Touro-aryan) olarak tanıtan 1869 tarihli Fransızca kitabı (*Les Turcs Anciens et Modernes*); yine de Guignes'in etkisinde, Süleyman Paşa'nın askeri okullar için ders kitabı olarak ilk kez 1876'da yayınladığı, II. Abdühamid'in yasaklamasıyla yaygın basımı ancak 1911'de yapılan, Osmanlı ve İslamiyet öncesi genel Türk tarihine ve özellikle de Türk kahramanlıklarına yer veren *Tarih-i Alem*'i; yüzyıl sonunda (1896) Léon Cahun'un Türklerin ve Finlilerle Japonların ortak etnik kökeni olarak "Turan ırkı"nı ileri süren, başta Ziya Gökalp olmak üzere Türkçü aydınları çok etkileyen ve Türkçe çevirisinin

Necib Asım'ın *Türk Tarihi* (1900) adlı eserinin birinci cildinde yeraldığı kitabı (*Introduction a Histoire de l'Asie*) etnik Türk tarihi yorumunu yönlendiren temel referanslar oldu. Yazarlar arasında Cahun'un özel bir ilgi uyandırmasının nedeni kitabında ayrıca Avrupa'ya uygarlık getiren ırkın "Turan ırkı" olduğu iddiasına yer vermesiydi (Akçura, 1981:21-30[2]; Kushner, 1979: 14, 41-47). 1893'te iki Türkolog, Radloff ve Thomsen'in sekizinci yüzyıldan kalma Orhun Yazıtları'nı deşifre etmesiyle de "Türk" tanımının tarihsel boyutu nesnellik kazanmış oldu (Tekin, 1988).

Aynı zamanda Namık Kemal'den Ali Suavi, Süleyman Paşa, Necib Asım, Ahmed Cevdet, Bursalı Tahir Bey'e' uzanan bir çizgide de genelde Osmanlı sosyo-kültürel yapısı içinde "etrâk-ı bîidrak" olarak tanımlanan ve kaba saba Anadolu köylüsüne verilen Türk sıfatı olumlu bir dönüşüm geçirerek kahramanlık, vatanperverlik sembolü ve devlet kuran, uygarlık yaratan tarihsel bir ırkın adı olarak tanıtılmaya başlandı. Yine Genç Osmanlılar'dan başlayarak Ahmed Vefik Paşa, Ahmed Mithat Efendi, Şemseddin Sami, Necib Asım ve Mehmed Emin Yurdakul'a uzanan başka bir çizgide de Türkçe'nin yazı dili olarak gelişmeye başlaması ve Türk ulusal edebiyatının doğuşu "Türklük bilincinin" yaygınlaşmasını sağlayan diğer bir etken oldu (Akçura, 1981: 18-21, 27-30, 48-50, 82-92, 108-133). Anadolu'nun Türklük bilincine dahil edilmesi de 1870'lerde başladı. Örneğin, ilk kez Şemseddin Sami'nin gündeme getirdiği, Anadolu halkının Türk karakteri ve bunun yanısıra Anadolu'nun Osmanlı Devleti'nin ilk kurulduğu topraklar olarak yeniden yorumlanması *Basiret* gazetesinin en çarpıcı temalarından biriydi. Anadolu Türkçesi, folkloru, örf ve adeti Türk kültürünün gerçek temsilcisi olarak da tanıtılmaya başlandı (Kushner, 1979: 78-83). Yirminci yüzyılın başında da gerek *İkdam* gazetesinin çevresinde, gerekse de bazı Osmanlı Türkçülerinin aralarında kurdukları bir "mahfel"de romantik Alman yaklaşımının etkisinde tarih ve dile dayanan bir "Türk milliyeti" tartışmaları yapılmıştır (Akçura, 1976: 23-24). Sonuçta Türklük Osmanlılık ve Müslümanlık dışında yeni bir tanım olarak belirirken bir tarafta Anadolu'ya yaslanmış diğer tarafta da Osmanlı Devleti dışında yaşayan büyük bir toplulukla paylaşılan ortak bir etnik kimlik olarak benimsenmiş oldu. Yeni bir kültürel, etnik kimliğin keşfine yolaçan Türkçülük böylece Osmanlılara Osmanlı Devleti sınırları içinde vatandaşlığın ötesinde ve İslam ümmeti dışında yepyeni bir "hayali cemaat" sunmuş oldu (Anderson, 1990).[3]

2 Nejat Sefercioğlu tarafından basıma hazırlanan bu kitap, (*Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1981,) Yusuf Akçura'nın 1928'de kaleme aldığı ve Türk Ocakları'nın himayesinde yayınlanan Türk Yılı'nda yer alan "Türkçülüğün Tarihi" bölümünden derlenmiştir.

3 "Hayali cemaat" kavramı Benedict Anderson'un ilk kez 1983'te yayınladığı *Imagined Communities* (Londra: Verso) adlı eserine atfen kullanılmaktadır. Anderson bu kavramla ulusların sosyo-kültürel bağlamda bilinç düzeyinde kurgulanan varlıklar olduğuna dikkat çekmişti. "Imagined community" kavramı daha önce Türkçe'de "muhayyel cemaat ('tasarımlanmış topluluk')" olarak karşılanmıştı. Bkz. Selim Deringil, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Geleneğin İcadi', 'Muhayyel Cemaat' ve Panislamizm," *Toplum ve Bilim*, 54 Yaz-Güz 1991. Kitabın Türkçeçevirisi için bkz. İskender Savaşır (çev.), *Hayali Cemaatler*, İstanbul: Metis Yayınları, 1993.

Batı'daki Türkoloji çalışmalarının yanısıra Osmanlı Türkçülük akımını besleyen önemli kaynaklardan birisi de Çarlık Rusya'sında özellikle Kazan ve Kırım Tatarları ile Azeriler arasında Ruslaştırma politikasına tepki olarak gelişen ve Müslüman Türk kimliğini öne çıkaran Türkçü hareket olmuştur (Zenkovsky, 1960). Gerek kültürel planda, gerekse de siyasi bir platform olarak Pan-Türkizm'i ilk ifade edenler de Rusya Türkleri olmuştur. Önce Anadolu Türkleri ile Asya Türkleri arasında ırk tarihitemelinde kurulan bağı Kırım'lı aydın İsmail Gaspıralı 1881'de sadeleştirilmiş İstanbul Türkçesine dayanan ortak bir Türk yazı dilinin geliştirilmesini önererek hayata geçirmek istedi (Akçura, 1981: 64-75). Yirminci yüzyılın başında da Kazanlı Yusuf Akçura Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu için millet, ümmet ve kavim kavramlarının dışına çıkarak ırk temeline dayalı Türkçü bir siyaset önerdi. İlk kez 1904'te kaleme aldığı ve Kahire'de yayınlanan Türk dergisi içinde yer alan "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı makalesinde ifade edilen bu tez Gaspıralı'nın kültürel anlamda bir dil birliği olarak sunduğu Pan-Türkizm'i ırka dayalı siyasal bir ulusçuluk platformu olarak savunuyordu. Mevcut Osmanlı topraklarının korunması yerine Doğu Avrupa ve Asya'daki Türklerin birliği esasına dayanan bu siyaseti Osmanlı Devleti'nin yeniden canlanışını sağlayabilecek bir strateji olarak öneriyordu (Akçura, 1976; Georgeon, 1986: 35-45). Yusuf Akçura'nın Osmanlıcılık ve İslamcılığa karşı ileri sürdüğü ırka dayalı Pan-Türkist siyaset önceleri Osmanlı aydınlarınca şiddetle eleştirilmesine karşın *Üç Tarz-ı Siyaset* İstanbul'da 1912'de ikinci kez basıldığında Pan-Türkizm ciddi bir alternatif olarak tartışılmaya başlanmıştı. "Turancılık" 1908 sonrasında İslamcılık ve Osmanlıcılık'ın yanında üçüncü önemli ideoloji olarak belirdi. Balkan savaşları yenilgisi ve sonra Müslüman Arnavutların Osmanlı Devleti'ne isyanı İttihat ve Terakki iktidarının Türkçülüğe yönelmesini hızlandıracak önemli siyasi gelişmeler olmuştu.

İkinci Meşrutiyet dönemi 1905 sonrası Rusya'dan iltica eden Türkçü liderlerin de katkısıyla Türkçülüğün hızla yayıldığı, örgütlendiği ve özellikle de bağımsız Türk Ocakları bünyesinde tüm Türklüğü kavramaya çalışan kültürel etkinliklerin yer aldığı bir dönemdir. 1912'de kurulan Türk Ocakları Osmanlı'da Türklük bilincinin yayılmasının yanısıra Türklerin eğitim, iktisadi, toplumsal açıdan ilerlemelerini ve "Türk ırkı ve dilinin" gelişmesini hedeflerken, bir yanda Osmanlı içindeki Türk unsura bir yanda da bütün Türklere yönelmişti. Her ne kadar Mütareke döneminde Türkçü akım içinde Türkiyecilik veya Küçük Türkçülük ağırlık kazanmaya başlamışsa da (Üstel, 1993: 51-52) Pan-Türkizm özellikle İttihat ve Terakki yönetimi içinde önemini korudu. Parti'nin önde gelen ideologlarından Tekin Alp'ın Türk "irredentası" fikri etrafında Almanca kaleme aldığı Türkçülük ve Pan-Türkçülük adlı kitabı İngilizlerin de dikkatinden kaçmamıştır.[4] Her ne

4 Orijinali 1915'de Almanya'da basılan Türkismus and *Pan-Türkismus* (Weimar, Kiepenheuer) İngilizce'ye İngiliz Deniz Kuvvetleri Harb Dairesince çevrilmiştir: Tekin Alp, *The Turkish and Pan-Turkish Ideal*, London: Admiralty War Staff Inteligence Division, 1917.

kadar Ziya Gökalp'ın Türkçülüğü son tahlilde "Turancılık"la özdeşleştirilemese de (Parla, 1989: 43-47) 1910-1915 arası yazmış olduğu şiir ve destanlarda çoklukla atıfta bulunduğu "Turan",[5] bir tür Turancılık mitosunun yaygınlaşmasına yol açmıştı.

İttihat ve Terakki iktidarının Pan-Türkist siyaset doğrultusunda en belirgin eylemi Birinci Dünya Savaşı içinde yeraldı. Önce Enver Paşa komutasında Doğu Anadolu'dan Rusya içlerine ulaşmak sonra da kardeşi Nuri Paşa komutasında Azerbaycan cephesinden Hazar Denizi'nin ötesine geçmeyi amaçlayan askeri planlar uygulamaya konuldu. Her ne kadar siyasi planda Türk Birliği başarı sağlayamayan bir strateji olduysa da Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında Türklük bilincinin içinde "Turan" "Türk ırkı" gibi temalar canlılığını koruyordu.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Türk ulusal devletinin kuruluşuna yön veren Kemalist siyaset ve resmi Türk ulusçuluğu Osmanlı Türkçülüğünden büyük ölçüde sapma göstermiştir. Pan-Türkist siyaset terkedilirken Türklük de Misak-ı Milli hudutları içinde kalan ve Türkiye'ye göçeden nüfusun bileşimi dikkate alınarak yeniden tanımlanmıştır. ilk dönem şiirlerinde Turan'ı popülarize eden, yazılarında da uzak hedefler arasında geniş Türk birliğinden sözeden Ziya Gökalp de Türk ulus ve ulusçuluğunu yeniden yorumlamıştır. *Türkçülüğün Esasları*'nda (1923) "Turan mefkûresi"ni bir hayal "Türkiyecilik"i ise gerçekçi bir hedef olarak gösterirken Türkiye Türklerini Oğuzlar, Tatarlar, Kırgızlar, Özbekler, Yakutlann yanında ayrı bir ulus olarak takdim eder (Gökalp, 1968: 22-26). Başka bir deyişle, Turanileri Türkçe konuşan büyük bir dil ailesine mensup bir kavim, Türkleri ise yalnız Türkiye Türklerini içeren bir ulus olarak tanımlamaktadır. Ziya Gökalp'in yorumunda etnik ulusçuluk açısından en dikkat çekici nokta ırk kavramından vazgeçilmesidir. Gökalp'a göre ulus ortak dil, din, ahlak ve kültürü olan "yani ayni terbiyeyi almış fertlerin" oluşturduğu organik bir bütün olarak belirmektedir. Ve bu bağlamda da Herder'in ulus tanımına çok yakın düşmektedir. Herder'in ulus tanımına çok yakın bir anlamda, ırk ve soy yerine kültür birliğini ön plana çıkaran Gökalp kültürün nesiller arası aktarımını ve yayılmasını sağlayacak araç olarak da ulusal eğitimi gösterir. Anadolulu ve Osmanlı'nın kaybettiği topraklardan Anadolu ve Rumeli'ye göçeden farklı etnik gruplara mensup Müslüman nüfus ortak bir ulusal eğitimle sonuçta Türk dili ve kültürünü özümsemiş olacaklardır. Ulusun coğrafi tanımına da karşı çıkan Gökalp aynı coğrafyada farklı ulusların yaşayabileceğini de teslim etmektedir. Bununla birlikte yine de Türk terbiyesiyle büyümüş, Türklüğe hizmet edip kendine Türk diyene Türk deneceğini ileri sürmüştür. "Türküm diyen her ferdi Türk tanımak" gerektiğini belirtirken (Gökalp, 1968: 15-21) aslında Gökalp, kültür ve terbiye birliğine dayanan bir tür etnik ulus tanımından farklı bir ulus anlayışını da içermiş olmaktadır. Öznel iradi beyana dayanan ulusal kimlik Fransız

5 Bkz. *Ziya Gökalp Külliyatı-I: Şiirler ve Halk Masalları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1952.

Devrimi'yle yaygınlaşan vatandaşlık kavramından kaynaklanmaktadır. Gökalp'te gördüğümüz Fransız ve Alman kökenli birbirinden farklı iki ulus kavramından bir bireşime ulaşma çabası Kemalist ulusçu ideolojide de başka bir biçimde görülmektedir.

Ulusçuluk kuramı Fransız ve Alman ulus kavramlarına[6] tekabül eden iki farklı modele işaret etmektedir (Smith, 1986: 129-115). Fransız (hatta Atlantik ötesini de içerdiğinden aslında Anglo-Fransız) modelinde görece erken kurulan merkezi bir devlet siyasi sınırları içindeki topraklarda aynı siyasi kültürü paylaşan bir ulus yaratır. Ulusal bilinç devletin merkezi politikalarının yörüngesinde oluşurken ulusal kimlik de yüzyıllardır aynı coğrafyada yaşayanların toprak temelinde devlete bağlılığını ifade eden vatandaşlık çerçevesinde tanımlanır. Etnik farklılık veya birlikten yola çıkan Alman modelinde ise ulusal bilinç ulusçuluk akımı içinde gelişir ve ulusal kimliğin kaynağı olarak siyasal kültür yerine etnik tarih ön plana çıkar.

Kemalist Türk ulusçuluğunun iki modelden de eklektik bir biçimde yararlandığı görülmektedir. Ancak yeni kurulan devletin ve hedeflenen toplumun özellikleri açısından iki model de olumlu noktaların yanısıra bazı olumsuzluklar içermektedir. Bir yanda Türklüğü İslam dünyası dışında laik bir kimliğe ve çöken Osmanlı Devleti'nden çok önce şanlı bir geçmişe kavuşturan etnik tarihin çekiciliği ama buna mukabil Türkiye'nin etnik yapısındaki çeşitliliğin Türklük siyaseti ile bağdaşmazlığı söz konusuydu. Diğer yanda da Misak-ı Milli'ye bağlılık ile ulusal devletin merkezi haline gelen Anadolu'nun kurulan siyasi birliğin toprak temeli olarak görece yakın bir tarihte göçler sonucu ele geçmiş olmasının yarattığı bir gerilim mevcuttu. Başka bir deyişle, Türk ulusal devletinin kurulduğu toprakla etnik tarihinin yer aldığı coğrafyanın birbirine tekabül etmemesi Kemalist ulusçuluğu zorlayan ikinci önemli noktaydı.

Sonuçta Anadolu'nun etnik yapısının çeşitliliği gözardı edilmiş, "Ne mutlu Türküm diyene" ibaresiyle vatandaşlık yüceltilirken aynı zamanda tamamen Türk dili ve kültürü üzerine bina edilmiş ulusçu bir politika seçilmiştir. Bir anlamda kavramsal olarak vatandaşlık modeli ileri sürülürken adı konmayan bir etnik ulusçuluk uygulanmıştır.

Orta Asya'dan kaynaklanan etnik tarihi köken ise bilimselliği su götüren bir göçler tezi ile yeniden yorumlanmıştır. Orta Asya'dan gelen Türklerin göç tarihi neolitik devrimin öncesine alınmış ve Türk tarihi bütün eski ve büyük Anadolu uygarlıklarını kapsayacak şekilde Anadolu'da temellendirilmeye çalışılmıştır. 1930'ların başında toplanan Tarih Kongresi'nde ortaya atılan ve sonra okul müfredatına giren bu tarih tezi aynı zamanda Hititlerin yanısıra Sümer, Mısır ve Elam gibi insanlık tarihinde Batı'nın da hayranlık duyduğu büyük uygarlıkların

6 Fransız ve Alman ulus kavramlarının özellikleri ve farklılıkları için ayrıca bkz. R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

kökeninin Orta Asya olduğunu ileri sürmüştür (Ersanlı-Behar, 1992). Hatta Anadolu köylülerinden alınan kafatası ölçümleriyle çeşitli Avrupa halklarıyla Orta Asya ve Anadolu insanının ayni brakisefalik yapıya sahip olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır.[7] Kısacası etnik tarih Turan ve Turancı motifleri tamamen dışlayarak antropoloji temelinde yeniden kurulmuştur. Bağımsızlık Savaşı sırasında ve sonra 1925'te Sovyetler Birliği ile yapılan ikili anlaşmalar doğrultusunda da bu devletin sınırları içinde yaşayan Türk kökenli topluluklarla Türkiye Cumhuriyeti Türk vatandaşlarının ortak etnik kökeni siyasi gündemin dışında tutulmuştur.

Turan, Sovyet Türkleri ve Türk birliği gibi kavramlardan tamamen arındırılmış resmi Türk ulusçuluğu otuzlu yıllardan itibaren daha sağda yer alan irredentist bir ulusçuluk ideolojisiyle çatışmıştır. Sovyet Türkleri ile etnik akrabalık teması radikal ulusçu Türk sağının Osmanlı Türkçülüğünden devralıp otuzlardan günümüze taşıdığı en temel çıkış noktalarından biri olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'nın özel koşulları dışında Türk Dışişleri'nin statükocu Sovyet politikası devam ettiği sürece de genelde muhalefette kalmıştır. Milliyetçi Hareket Partisi'nin siyasal platformunda "bozkurtçu" ırkçılıkla "esir Türkler" en belirgin metaforlar olarak dikkat çekmiştir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte Türkiye Cumhuriyeti ile Türkî Cumhuriyetler arasındaki etnik bağın vurgulanması tam tersine resmiyet ve meşruiyet kazanırken Türk ulusçu sağının[8] sembolü haline gelen "Dış Türkler" teması[9] da bir anlamda Türk kamuoyunun malı oldu.

Ulus ve Ulusçuluk Teorisinde Etnik ve Ulusal Kimlik

Ulusların oluşumu ve ulusçuluk akımlarına değinen bazı yeni kuramsal çalışmalar ulusların etnik kökenlerini veri kabul etmekle birlikte geçirdikleri siyasal, sosyo-ekonomik ve kültürel evrimlerin belirleyici rolünü ön plana çıkarmakta. İlk klasik ulus ve ulusçuluk kuramları ulusların oluşum sürecinden çok ulusal bilinç ve kimliğin ortaya çıkışını açıklamaktaydı ve bu bağlamda ulusal kimliğin kökeni olarak etnik kimliğin tarih içinde gösterdiği sürekliliğe dikkat çekiliyordu.[10] Bunun yanısıra ulusal kimliğin yerleştirilmesinde en belirgin etken olarak da ulusçu ideolojinin ögeleri incelenmişti (Kohn, 1967). Son dönem ileri sürülen yeni tezler

7 Bkz. E.Pittard, Race and History, New York: Alfred Knopf, 1926 ve Muine Atasayan, *Beşer Irklarının Tasnifinde Esaslar*, Ankara: Halkevleri Konferansları, Seri 1 Kitap 17, 1938.

8 Cumhuriyet'in kurulmasından sonra Türk ulusçuluğunun radikal sağ bir varyantı olan ırkçı ve Turancı bir akımın 1930'lardan 1970'lere geçirdiği aşamalar ve Milliyetçi Hareket Partisi ile olan bağlantısı için bkz. Günay Göksu Özdoğan, "Irkçılık-Turancılık Davası: Tek Parti Döneminde Türkçülük Hareketi," Boğaziçi Üniversitesi, 1990, basılmamış doktora tezi.

9 "Dış Türkler" temasının irredantist ulusçuluk örneği olarak yorumlanması için bkz. Jacob. M.Landau, *Pan-Turkism in Turkey: A Study in Irredentism*, London: C. Hurst, 1981.

10 Etnik kökeni vurgulayan "primordialist" yorumlar için bkz. Anthony D. Smith, *Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, ss. 3-32.

ise ulusçuluğa farklı bir bakış açısından yaklaşmakta ve ulusları tarihi etnik kökenlerinden çok ulusal devletlerin kuruluş çabalarının ürünü olarak değerlendirmektedir. Bir başka deyişle ulus ve ulusçuluk modern bir tarihi kategori olan ulus-devleti yaratan koşulların mantığı içinde ele alınmaktadır.[11] Dolayısıyla ulusal/siyasal kimliğin oluşması doğrudan etnik kimliğin bir uzantısı olarak değil de ulusal devletin şekillenmesi sürecine bağımlı bir değişken gibi değerlendirilmektedir.

Ulus-devletlerin kurulmasında en temel süreç olarak da bir modernleşme biçimi olarak beliren sanayileşme ve buna bağlı olarak da yaygın ve ortak bir dilde yapılması gereken temel eğitimin tek bir siyasi merkezden örgütlenmesi gösterilmektedir. Ulusçu akımları dolayısıyla ulusçuluğu yaratan da sanayileşmenin dayattığı nesnel koşullardır. Bu bağlamda ulusal devlet kültürel ve siyasal merkezi birleştirir ve tek bir yazı dilini hakim kılarak bu dile sahip çıkan hakim etnik kimliği de ulusal/siyasal kimlik olarak yerleştirmeye çalışır (Gellner, 1983). Bu açıdan yaklaşıldığında kuramsal olarak ileri sürülen en temel noktalardan biri etnik kimliğin kendi başına ve doğrudan bir ulusal/siyasal kimliği oluşturmadığıdır. Kısacası etnik kimlik ulusal kimlikle özdeş değildir. Etnik bilinç ve kimlik ancak bir ulusçuluk hareketi ve uluslaşma süreci içinde siyasallaşarak ulusal kimliğe dönüşür. Başka bir deyişle ulusal kimlik yeni bir ulusal devlet kurmayı amaçlayan ulusçuluk hareketi ve uluslaşma süreci içinde oluşur.

Özellikle Gellner'in ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sından hareketle geliştirdiği bu sosyolojik bakış açısı kısacası ulusları romantik ulusçu ideologların iddia ettikleri gibi tarihin derinliklerinden günümüze kadar varlıklarını korumuş etnik gruplar olarak değil de uluslaşma sürecinin yarattığı modern birlikler olarak görür. Gellner'in bakış açısını kabul eden tarihçi Hobsbawm da uluslaşma sürecine dikkat çekerken gerek karşı çıkan etnik gruplar, gerekse de devleti korumaya çalışan hakim etnik unsur açısından olsun, tabi olunan çok-uluslu devletin niteliği ve uyguladığı politikalara özel bir önem atfetmektedir.

Başka bir deyimle Hobsbawm uluslaşma sürecinin siyasal boyutunu vurgulamaktadır. Gellner gibi daha çok Avrupa'da ulusçuluk çağında parçalanan imparatorlukları ve birlik sağlamaya çalışan öncü devletleri örnek almakta ancak Gellner'den farklı olarak bu devletlerde siyasi merkezin güçlendirilmesi için uygulanan reformcu politikalarla modernleşme çabalarının ulusçu hareketler üzerindeki etkisine dikkat çekmekte. Dolayısıyla uluslaşma sürecini ulusçu akımlarla çok-uluslu imparatorluğun veya önder devletin güttüğü siyasetin bir etkileşmesi olarak görmektedir (Hobsbawm, 1990).

11 Ulus ve ulusçuluğun "contextualist" yorumları iç in bkz. James G. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, London: MacMillan, 1991, ss. 34-50.

Türk Ulusçuluğu ve Türkî[12] Topluluklar

Günümüz Türk ulusçuluğunun etnik birliğe verdiği önem ve sınırları dışındaki, özellikle eski Sovyet topraklarında yaşayan etnik Türk topluluklarına bakış açısını Gellner ve Hobsbawm'un sunduğu yeni kuramsal araçlar ışığında değerlendirdiğimizde Türk ulusçu ideolojisinin sunduğundan çok farklı bir resimle karşılaşıyoruz. Otuzlu yıllardan beri ulusçu/Türkçü radikal Türk sağının en temel tezlerinden biri, Türklerin Orhun Yazıtları'nın dikildiği zamanlardan bu yana bir ulus bilincine sahip olduğu ve Cengiz Han, Timur dönemi imparatorluklarının kurduğu tarihi birliklerin bu bilinci pekiştirdiğidir. Hatta bir adım daha atarak Türkiye Cumhuriyeti devletinin tarihte Türkler tarafından kurulmuş bütün devletlerin doğal uzantısı ve son örneği olduğu iddia edilir. Başka bir deyişle Türk adına ilk kez rastlanan eski tarihî Çin kayıtlarından bugüne Türk ulusu ve devletinin doğal bir süreklilik gösterdiği, Türk tarihinin bir bütün olduğu dolayısıyla ana etnik grubun hiçbir değişime uğramadan varolduğu, sadece göçler nedeniyle aynı ulusun mensubu toplulukların farklı coğrafyalarda yaşayageldiğini söylemektedirler.[13] Dolayısıyla "Dış Türkler" terimi Türkiye Cumhuriyeti Türkleriyle örneğin eski Sovyet vatandaşı Türkler arasındaki farkın sadece siyasal sınırların yarattığı bir vatandaşlık sorunu olduğu iddiasını taşımaktadır. Başka bir deyişle onüç yüzyılda oluşabilecek bütün kültürel, siyasal ve sosyo-ekonomik farklılıklar bir pasaport farkına indirgenmektedir. Türkiye Cumhuriyeti Türkleriyle günümüz Türkî Cumhuriyetler vatandaşları arasında ulusal bir farklılaşmaya işaret edilmediği gibi Azerbaycan ve Orta Asya coğrafyasında yaşayan ulusların kendi aralarında mevcut herhangi bir farklılaşmadan da sözedilmemektedir.

Karşılaştırmalı bir bakış açısıyla yaklaştığımızda ortak kökenli bir dil ailesine mensup Slav etnik dünyasının tarihsel süreç içinde Rus, Bulgar, Sırp, Polonyalı gibi farklı uluslara ayrıştığını söyleyebiliriz. Etnik Türk dünyasının da özellikle son yüzelli yılda yaşadığı siyasal süreç etnik birliğin pekişmesinden çok farklı ulusal/siyasal kimliklerin ortaya çıkmış olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca genelde iddia edildiği gibi farklılaşma yalnız Sovyet politikalarının yarattığı bir durum olmayıp, çok önceden Çarlık Rusya'sında başlayan bir uluslaşma sürecinin sonucudur.

Bir tarafta Çarlık Rusya'sının çeşitli Türkî topluluklara uyguladığı politikalar doğrultusunda siyasal ve kültürel gelişmeler diğer tarafta da bu topluluklar arasında ondokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkan Türkçülük ideolojisinin evrimi ve özellikleri 1917 Sovyet Devrimi'nden önce çeşitli ulusal kimliklerin ortaya çıktığını göstermektedir. Günümüz Türkî Cumhuriyetlerin ve Rusya Federasyonu içinde

12 Türkî sıfatı aynı dil ailesine mensup Türk kökenli anlamında kullanılmaktadır.

13 Bu görüşün en tipik temsilcisi otuzlu yıllardan yetmişlere Türk ulusçu radikal sağının önemli ideologu kabul edilen ve ölümünden sonra da eserleri basılmaya devam edilen Nihal Atsız'dır. Bkz. N. Atsız "Türk Tarihine Bakışımız Nasıl Olmalıdır, *Türk Tarihinde Meseleler*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980.

kalan bazı otonom cumhuriyetlerin Çarlık Rusya'sının hakimiyetine girme tarihi, biçimi ve bu toplulukların merkez Çarlık yönetimiyle ilişkileri birbirinden önemli farklılıklar göstermektedir. Örneğin Volga Tatarları, Azeriler, Kazaklar ve Özbeklerin arada yüzyıllar farkıyla Rusya hakimiyetine girmeleri tarih açısından sadece kronolojik bir farklılık değil, aynı zamanda niteliksel önemi olan bir meseledir. Topluluklar arası önemli sosyo-ekonomik farklılıklar da bu süreçte önemli bir rol oynamıştır. Diğer bir önemli farklılık bu toplulukların İslamiyeti kabul etme tarih ve biçimi ile ilgilidir.

Gerek Rusya'da Türkçülük hareketi içinde zamanla beliren ve özellikle de Pan-Türkizme yönelik farklı siyasi tavırlar, gerekse de önce 1905 sonrası kısa süren liberalleşme döneminde sonra da Sovyet Devrimi'nin ardından ortaya çıkan topluluklar arası farklı ulusal platformlar liderler açısından önemli siyasi ve ideolojik görüş ayrılıklarına işaret etmektedir (Pipes, 1964). Başka bir deyişle ulusçuluk ideolojisi bir Türkî toplumdan öbürüne değişiklik göstermektedir.

Temelde etnik federalizme dayanan Sovyet modeli (Suny, 1991) büyük ölçüde Devrim öncesi belirmiş farklılıklara dayandırılmış kısmen de gerek devletin idari birimlere bölünmesi, gerekse de uygulanan etnik-kültürel politikalar doğrultusunda mevcut farklılıkları pekiştirmiş, zaman zaman da yapay ayırımlara neden olmuştur. Her ne kadar enternasyonalist ideolojinin bir gereği olarak ulusal kimlikleri aşan bir Sovyet vatandaşı'nın (*homo Sovieticus*) yaratılması hedeflenmişse de, çok büyük ölçüde etnik temele dayanarak belirlenen birlik cumhuriyetleri ve otonom cumhuriyetler içinde ulusal kültürlerin gelişmesi sonucunda ulusal kimliklerin tutunmasının önüne geçilememiştir.

Eski Sovyetler Birliği, günümüzde de Bağımsız Devletler Topluluğu içinde ayrı cumhuriyetler olarak yer alan ve farklı ulusal bilinçe sahip çıkan Azerbaycan, Türkmenistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan'ın siyasi tarih ve coğrafyası bu ulusların geçmişte çok farklı özelliklere sahip olduğunu göstermektedir. Coğrafi sınırlar batıda zengin bir etnik mozaiğe sahip Kafkasya'dan doğuda Türk-Moğol boylarıyla Çinlilerin hükümranlık savaşlarına sahne olan Altay'lara, kuzeyde Şamanist ve göçerlerin yurdu Kazak steplerinden güneyde Türkistan'ın yerleşik, bir dönemin Semerkand, Buhara gibi parlak İslam medeniyeti merkezlerine uzanmaktadır. Geniş bir coğrafi alana yayılmış olan bu ülkeler Çarlık Rusya'sının ilk hakimiyetine girdikleri anda sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasi açıdan birbirlerinden çok farklı konumdaydılar. Rus yayılmacılığının çeşitli Türk kökenli toplulukları İmparatorluğa katma süreci onaltınca yüzyılın ortasında (1552) Kazan'da başlayarak doğuya doğru çeşitli dalgalar halinde ondokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar (1886) sürdü. Yaklaşık üç yüzyılda tamamlanan fetihlerin ardından Ruslar hakimiyetlerini pekiştirmek için yöreden yöreye ve topluluklara göre değişen, örneğin tarım alanlarını kolonileştirme, Hıristiyanlaştırma, asimilasyon, İslamiyeti ve Kazak kültürünü teşvik, siyasi korumacılık, ekonomik sömürü, eğitim reformu, reform yanlılarına karşı muhafazakarları destekleme gibi birbirinden

farklı politikalara başvurdular.

Rus hakimiyetine giren Türk kökenli toplulukların büyük bir çoğunluğu Müslüman olmakla birlikte, Hıristiyan Ruslara karşı bir dayanışma işlevi görmenin dışında Müslüman kimliğinin özellikleri de toplumdan topluma değişmekteydi. Yedinci ve dokuzuncu yüzyıllar arasında Arap istilasının etkisiyle ilk İslamlaşan yöreler Kafkasya'da Azerbaycan ve Türkistan'da Maveraünnehir bölgesi oldu. Ondördüncü yüzyılın sonunda tüm Orta Asya ve orta Volga İslamlaşmıştı. Kafkasya'da muhafazakar hatta Sufi tarikatlar çevresinde radikal İslam ön plana çıkarken Kürk ve İpek Yolları boyunca tüccar kolonilerinin etkisiyle İslam daha liberal ve yeniliğe açık bir kimliğe sahip oldu. Orta Asya'nın merkezinde onaltıncı yüzyılın sonlarına kadar İslamiyet ilim ve medeniyet simgesi olarak hüküm sürdü. Buhara yöresi gerek medreseleriyle gerekse de Nakşibendi tarikatının doğum yeri olarak kutsal bir merkez haline geldi. İslamiyet'le ancak onaltıncı yüzyıldan sonra tanışan Kazak ve Kırgız göçer topluluklar arasında animist gelenekler önemini yitirmezken İslam dini de hiçbir zaman ciddi bir biçimde kurumlaşmadı.

Kazak steplerinde yerleşik düzene geçilmesini sağlamak için ikinci Katerina'nın İslamiyet'in yayılmasını desteklemesi, hatta 1782'de Orenburg'da açtırdığı Müftülüğe Kazakların bağlanmasını istemesi ayrıca kayda değer gelişmeler olmuştur. Daha sonra Ufa'ya taşınan Müftülük Kazakların itirazı sonucu ancak Sibirya, Volga ve Ural yörelerinin Müslüman nüfusunu bir araya getirebilmiştir.

Ikinci Katerina dönemi Volga Tatarları için de daha liberal bir politikaya geçiş olmuştur. Dokuzuncu yüzyılla birlikte İslamiyeti benimsemiş ve Tatar Hanlıklarının yıkılmasıyla Rus hakimiyetine giren ilk Türk kökenli topluluk olan Volga Tatarları, aynı zamanda da diğer Türkî topluluklar içinde Hıristiyanlaştırma ve assimilasyon politikasına en çok maruz kalan grup olmuştu. Rus hakimiyetiyle birlikte soyluların toprakları elinden alınırken tarım alanları da göç eden Rus köylüleriyle dolmuş, Tatarlar da eski Hanlık topraklarının dışına ve doğuya doğrú dağılmışlardı. Onsekizinci yüzyılın sonlarında önemli bir ticaret kolonisi durumuna gelmiş olan Tatar grupları Katerina dönemiyle birlikte yeniden cami ve okul açma hakkına sahip oldular. Aynı zamanda göçer ve yarı-göçer Türk kökenli toplulukların İslamlaşmasında da önemli katkılarda bulundular. Rusya ile Orta Asya arasında bir ticaret köprüsü kurmanın yanısıra bir tür misyonerlik rolünü de üstlenmiş oldular. Ondokuzuncu yüzyılın ortasında Rus hakimiyetine giren Orta Asya Müslümanları ile diğer Rusya Müslümanlarını bir araya getiren ortak bir resmi dini kurumun yokluğuna karşın iki taraf arasında kültürel bağlantıyı kuran yine Volga Tatarları olmuştur. Ayrıca Tatarca ondokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar Rusya Müslümanları arasında bir tür lingua Franca işlevini görmüştür.

Türkistan halkı da Volga Tatarları gibi İslamiyeti en erken benimseyenler arasındaydı. Bunun yanısıra Türkistan verimli topraklarıyla sürekli istilaya maruz kalan bir yöre olmuştur. Sonuçta nüfusunu Fars kültürüne bağlı yerleşik halkla

(Sartlar) Türk kökenli göçer ve yarı-göçer grupların karışımı oluşturmuştur. Bu yöreye onaltıncı yüzyılda gelen yarı-göçer bir boy olan Özbekler de zamanla yerleşik kültürü benimsediler. Türkistan'da Sartların dışındaki nüfus arasında farklı boylara mensup olma olgusu kimlik ve uygulanan adetler açısından cok belirleyici olmakla birlikte Müslümanlık, ortak yazı dili Çağatayca ve eski İslam medeniyetiyle Timur döneminin prestijli geçmişine sahip olma özelliği bu yörede birlik duygusunu sağlayan önemli ögeler olmuştur. Bu açıdan Özbekler aynı göçer kökenlere sahip ve hatta bazen de ortak boy akrabalığı olan Kazak, Kırgız ve Türkmenler'den çok farklı bir toplumsal konumda bulunmaktadırlar. Ayrıca Özbeklerin Çağatayca'ya dayanan gelişmiş bir yazı dili geleneğine karşın Kazakların ancak ondokuzuncu yüzyıl sonuna doğru, Kırgızların ise Sovyet Devrimi ile birlikte edebi bir yazı diline sahip oldukları düşünüldüğünde kültürel gelişme farklılığı daha da belirginleşmektedir (Bennigsen ve Lemercier Quelquejay, 1967: 3-30).

Kazak yazı dilinin gelişme biçimi ayrıca Türk kökenli topluluklar arasında Ruslarla ilişkiler açısından önemli bir siyasi farklılığa da işaret etmektedir. Diğer Türk kökenli toplulukların aksine Kazakların başlangıçta Rus hakimiyetine girmesi askeri fetihler sonucunda olmamış, aksine Kazak beyleri batı Moğolistan'dan gelen akınlara karşı Rusların korumasını talep etmişlerdir. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında Kazak boylarının siyasi gücü tamamen tasfiye edilmiş ancak asimilasyon uygulanmamış ve Sovyet Devrimi'nin hemen öncesine kadar da Ruslarla Kazaklar arasında çok ciddi bir çatışma yaşanmamıştır.

Ulusal Kazak dilinin okullarda öğretilmesi ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Rusya'da uygulanan eğitim reformu çerçevesinde ele alınmış ve bu dönem açılan yeni Rus-Kazak okullarında Kiril alfabesiyle ilk kez resmi Kazak dili eğitimi başlamıştır. Bu eğitim reformunun siyasi bir amacı da gerektiğinde Kazakları Tatar ve Türkistanlı Müslüman halka karşı kullanabilmekti (Zenkovsky, a.g.e.: 55-71).

Ondokuzuncu yüzyılın sonralarında belirmeye başlayan Türkçülük hareketi önceleri Volga, Kırım Tatarları ve Azerilerin öncülüğünde başlayıp sonra bazı topluluklarda ayrı ulusal hareketlere dönüştü. Rusya'nın ilk kapitalistleşen grupları içinde yer alan ve etkin bir ticaret burjuvazisine sahip olan Volga Tatarları ile bir yüzyıl boyu güçlü bir direniş gösterdikten sonra ondokuzuncu yüzyıl ortasında artık tamamen Rus hakimiyetine geçen Kafkasya'da, ekonomik gücü hala elinde tutan soyluları ve petrol zengini burjuvalarıyla, Azeriler maddi taban açısından ulusçuluk hareketinin gelişmesi için en uygun topluluklardı. İkinci Katerina döneminde Rusya tarafından ilhak olan Kırım'da ise Osmanlı topraklarına göç sonucunda azalan nüfusa ve güçlü bir maddi temelin yokluğuna karşın dil ve kültür açısından Osmanlı Türkleriyle yakınlık ve İstanbul'da eğitim görmüş aydınların etkisi gibi entelektüel etmenler rol oynamıştır.

Gerek ortak bir platform olarak Türkçülüğün gerekse de ayrışmış çoğu ulusçu hareketin gelişmesi ve yayılmasında diğer önemli bir nokta da İslami kimliğin

laikleşmesi olmuştur. Bu topluluklar içinde Rusya'da ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında başlayan gerek Ruslaştırma politikaları gerekse de eğitimde reform hareketi Müslüman toplumları, medrese eğitimini ve özellikle de Tatarların ekonomik ve kültürel avantajlarını tehdit eder hale gelmişti. Bir savunma ve karşı reform platformu olarak ortaya çıkan cedidcilik hareketi öncelikle medreselerin ve eğitimin laikleşmesini gündeme getirerek Rusya Müslümanları arasında modernleşme hareketini başlatmış oldu. (Zenkovsky, a.g.e.: 34-36). Muhafazakar ulemanın direnişine ve hatta Rusların bu bağlamda "kadimci"leri desteklemelerine rağmen Türkistan da kısa zamanda yine Tatarlar aracılığıyla ve Gaspıralı'nın çabalarıyla bu reform dalgasından etkilenmiştir. Bu yörede laikleşme hareketine sahip çıkan gruplar arasında "Genç Buharalılar" ın aynı zamanda Cemaleddin Afgani'nin Batı hegemonyası ve kapitalizme karşı başlattığı İslam birliği çağrısından da etkilendiği çok açık görülmektedir. (Carrere d'Encausse, 1966: 56-68) Bu durumda önce dilde ve edebiyatta kültürel bir canlanma olarak başlayan, Türklük bilincini yaymaya çalışan ve siyasi anlamda Pan-Türkizme ulaşan Türkçülük hareketinin ilk çıkış noktası laikleşme olmuştur. Sonuçta Rusya'da Türkçülük temelde Müslüman ve etnik Türk kimliğinin birbirini pekiştirmesinden de destek almıştır.

1905 ve 1906 Rusya'da liberalleşme yıllarında yine Tatar, Azeri ve Kırım Türklerinin öncülüğünde toplanan Kongreler sonucu ortaya çıkan ortak eğilim Duma'da bir Müslüman "ittifak"ının kurulması olmuştur. Ancak 1905-1917 arası yaşanan çalkantılar ve devrimin gündeme getirdiği self-determinasyon tartışmalarıyla birlikte Rusya'nın etnik Türk dünyasında da ulusal temelde ayrışmalar başlamıştır. Bu bağlamda ne pan-Türkizmin içinde yer alan ne de Müslüman ittifakı içinde önemli bir rol oynayan Kazaklar, 1916'da kurulan Alaş Orda partisi öncülüğünde bağımsız bir Kazak siyasetini başlatarak Kazak ve Kırgız boylarının bir arada toplanacağı özerk bir devletin kurulmasını talep etmişlerdir. 1917'de Hokand' da toplanan Dördüncü Müslüman Kongresinde de özerk bir Türkistan devletinin kurulması kararlaştırılmıştır. Yine hemen devrim ertesinde Kırım ve Azerbaycan'da toplanan kongrelerde ve kurulmuş olan çeşitli partiler arasındaki tartışmalar sonucunda da belirginleşen siyasi sonuç toprak temeline dayalı özerk bir devletin kurulması olmuştur. Rusya Müslüman Türk toplulukları içinde toprak temeline dayalı kültürel özerklik siyasetini savunan tek grup Volga Tatarları olmuştur. Geçmiş yüzyıllarda uygulanan Rus politikaları sonucunda Kazan merkezi dışında önemli bir diaspora oluşturmuş olan Tatarların büyük bir kısmı, özellikle cedidizm hareketinden gelen liberal liderler öncülüğünde federal çözüm yerine kültürel özerklik talebinde bulunmuşlardır. Etnik köken ve konuşulan dil açısından Kazan Tatarlarına en yakın grup olan ancak Tatarların ekonomik ve kültürel üstünlüğüne tabi olmak istemeyen Başkırlar da Zeki Velidi (Togan) liderliğinde ayrı bir devlet kurulması için çaba göstermiş ve federalizm tezini savunan Kırım Milli Fırka ve Azerbaycan Müsavat partilerini desteklemiştir. (Pipes, 1964: 12-21;75 93).

Bir tarafta Çarlık Rusya'sınca uygulanan farklı politikaların izleri, diğer tarafta Türkçülük ve ulusçuluk hareketinin yarattığı siyasi mücadelenin özellikleri söz konusu Türkî toplulukların uluslaşma sürecinde en belirleyici etmenler arasında yer almıştır. Sovyet Devrimiyle ortaya çıkan siyasi arayışlar iç savaş döneminde de devam etmiştir. Farklı siyasi altyapı ve geleneklerin göstergesi olarak iç savaş içinde Azerbaycan'da kurulan kısa ömürlü bağımsız ulusal devletle, Kazan Tatarlarından Sultan Galiyev'in öne sürdüğü Müslüman-Türk komünizmi modeline ve Fergana vadisinde 1928 yılına kadar süren Basmacı ayaklanmasına işaret edebiliriz. Sosyo-ekonomik ve kültürel farklılıklarla birleşen siyasal süreçler kabaca da çizilmiş olsa belirli siyasi sınırlar içinde bazı özgül ulusal oluşumlara yol açmıştır. Bu bağlamda Sovyetler Birliği'nin kuruluş aşamasında Türkî toplulukların büyük bir kısmında Müslüman, Türk ve ulusal kimlikleri içeren çok yönlü bir kimliğin gelişmiş olduğunu söyleyebiliriz.

İlk kez 1924 Anayasası ile tescil edilen ve mevcut etnik gruplar temelinde idari bölümlere ayrılmış federal bir yapıya dayanan Sovyet modeli ulusal oluşumların giderek güçlenmesine yol açmıştır. Özellikle Lenin'in eşitlik ilkesinden hareketle Sovyetler Birliği içinde yer alan etnik grupların kültürel gelişmeleri teşvik edilmiştir. Sovyet uluslar politikası çerçevesinde dil, edebiyat, müzik, folklor gibi kültürel alanlarda ulusal gelenek ve biçimlere ağırlık tanınmış ve sonuçta kültürel temelde ulusal kimliklerin pekişmesi mümkün olmuştur. Temelde geniş bir dil ailesine mensub olan Türkî topluluklar aslında birbirinden çok farklı konuşma dillerine (veya başka bir yoruma göre lehçelere) sahiptirler. 14 Sovyet döneminde en küçük etnik topluluklarda bile yazı dilinin geliştirilmesi dil farklılıklarının belirginleşmesine yol açmıştır. Örneğin, Kırgız edebi dilinin gelişmesiyle birlikte Kazak ve Kırgız ayırımı netleşmiştir. Diğer tarafta Farsça ve Özbekçe ayırımı sonucunda Türkistan'da Tacik ve Özbek kimlikleri netleşmiş ve sonuçta da 1936 itibariyle Tacikistan ve Özbekistan birlik cumhuriyetleri kurulmuştur. Stalin döneminde Kiril alfabesinin resmileşmesi her ne kadar Sovyetleştirme/Ruslaştırma politikasıyla bağlantılı olsa da etnik kimliklerin önü kesilmemiştir. Tam tersine etnik Türk dünyasında geçerli olabilecek ortak Müslüman ve Türk kimliğine karşı özgül kültürel/ulusal kimliklerin ortaya çıkması politik bir tercih olarak desteklenmiştir. (Suny, a.g.e; Tishkov, 1992). Başka bir deyişle Sovyet modeli Sovyet siyasal kimliği, yani Sovyet vatandaşlığı, içinde kültürel kimliklerin saklanmasına yol açarak etnik Türk dünyasının da farklı uluslara ayrışma sürecini devam ettirmiştir.

Yukarıda özetlenen tarihsel süreç ve kuramsal çerçeve içinde vardığımız sonuç şudur: Müslüman kimlik ve pan-Türkizm Rusya Türkleri arasında ulusçuluk ideolojisinin gelişmesinde ve uluslaşma sürecinin başlangıcında etkili olmakla birlikte günümüzde var olan siyasi gerçek Çarlık Rusya'sından Sovyetler Birliğine devrolan Türkî toplulukların alt etnik birimler temelinde farklı uluslara ayrışmış olduğudur. Ancak Türk ulusçu ideolojisinin bu gerçeği kabul etmek yerine Türk tanımına mevcut nesnel etnik ve ulusal oluşumları dikkate almayan yeni bir "boyut"

kazandırmak istediği anlaşılmaktadır. Böylelikle yazının başında sözü edilen Türk-Kürt etnik ikileminin de aşılabileceği umulmaktadır.

21-23 Mart 1993 tarihinde Antalya'da toplanan "Türk Devlet Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı"nda Türkleri ve Kürtleri aynı çatı altında toplamak için önerilen çözüm bu açıdan son derece ilginçtir. 1993 takviminde Şeker Bayramı ile Nevruz'un aynı güne rastlamasından da hareketle Kurultay'ın özellikle 21 Mart'ta toplanmasının kararlaştırıldığı ifade edilmiştir. Ayrıca bu Kurultay'da Nevruz'un bütün Türkî topluluklarda milli bayram olarak kutlanmasını önerilirken 21 Mart'ın aynı zamanda "Ergenekon'den çıkış" tarihi olduğu da iddia edilmiştir. Efsanevi bir niteliği olan Nevruz'un çeşitli Türkî topluluklarda baharla birlikte yeni yıla bir başlangıç töreni anlamında halk arasında yüzyıllardır kutlandığı 15 ve hatta Kırgızistan'da bağımsızlık sonrasında milli bayram ilan edildiği bilinmektedir. Ancak bir tarafta Türkiye'de genelde kamuoyunda Kürtlere özgü bir bayram olarak takdim edilen Nevruz'un bu vesileyle "Türkleştirilmesi" diğer tarafta da Orta Asya'da ancak bazı eski Türk boylarınca bilindiği anlaşılan oysa radikal Türk ulusçuluğunun en popüler motiflerinden biri olan Ergenekon efsanesinin de Nevruz ile "resmi" bir tarihe kavuşturulmak istenmesi Türk ulusçuluk ideolojisinin karşılaştığı ikilemin "ciddiyeti" açısından oldukça dikkat çekici bir çözüm arayışı olarak belirmektedir.

KAYNAKÇA:

Akçura, Y. (1976) *Üç Tarz-ı Siyaset.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Akçura, Y. (1981). *Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri.* Ankara: Kültür Bakanlığı.

Akzin, B. (1964). *State and Nation.* London: Hutchinson Library.

Anderson, B. (1990). *Imagined Communities.* London: Verso, 1990.

Bacqué-Grammont, J.L. (1978). "Turan: une Description du Khanat de Khokand vers 1832 d'apres une Document Ottoman," *Cahiers du Monde Russe et Sövietique,* XIII:2.

Barzun, J. (1965). *Race: A Study in Superstition.* NewYork: Harper and Row.

Barnard, F.M. (1967). *Herder's Social and Political Thought.* Oxford: Clarendon Press.

Bennigsen, A. ve Lemercier-Quelquejay C. (1967). *Islam in the Soviet Union.* New York: Praeger.

Carrère d'Encausse, H. (1988) *Islam and the Russian Empire.* London: I.B.Tauris.

Ersanlı Behar, B. (1992). *İktidar ve Tarih.* İstanbul: Afa Yayıncılık.

Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism.* London: Blackwell.

Georgeon, F. (1986). *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri,* Yusuf Akçura. Ankara: Yurt Yayınları.

Gökalp, Z. (1968) *Türkçülüğün Esasları.* İstanbul: Varlık Yayınları.

Hobsbawm, E.J. (1990). *Nations and Nationalism* Since 1870. Cambridge: Cambridge Universitty Press.

Kedourie, E. (1966). *Nationalism.* London: Hutchinson University Library.

Kohn, H. (1967) *The Idea of Nationalism.* New York: MacMillan.

Kushner, D. (1979) *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu,* 1876-1908. (çev. Şevket Serdar Türet v.d.) İstanbul: Kervan Yayınları.

Landau, J.M. (1981). *Pan-Turkism in Turkey.* London: C. Hurst.

Lewis, B. (1967). *The Emergence of Modern Turkey.* London: Oxford University Press.

Mardin, Ş. (1962). *The Genesis of Young Ottoman Thought.* Princeton; Princeton University Press.

Minogue, K.R. (1967). *Nationalism.* Londra: B.T. Batsford.

Pipes, R. (1964). *The Formation of the Soviet Union.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Smith, A. (1971). *Theories of Nationalism.* London: Duckworth.

Smith, A (1976). "Introduction: The Formation of Nationalist Movements," A. Smith (der.) *Nationalist Movements.* London: Methuen içinde.

Smith, A (1979). *Nationalism in the Twentieth Century.* Oxford: Martin Robertson.

Smith, A. (1986). *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford: Blackwell.

Sugar, P. F. ve Lederer, I. (1971). *Nationalism in the Eastern Europe.* Seattle: Washington University Press.

Suny, R. G. (1991). "The Revenge of the Past," *New Left Review,* 185.

Şenel, A. (1984). *Irk ve Irkçılık Düşüncesi.* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Tekin, T. (1988) *Orhon Yazıtları.* Ankara: Türk Dil Kurumu.

Timur, T. (1986). *Osmanlı Kimliği.* İstanbul: Hil Yayın.

Tishkov, V. A. (1992). "Inventions and Manifestations of Ethno-Nationalism in and after the Soviet Union," K. Rupesinghe (der.) *Ethnicity and Conflict in a Post-Communist World.* New York: St. Martin's Press içinde.

Üstel, F. (1993). "Türk Milliyetçiliğinde Anadolu Metaforu," *Tarih ve Toplum.* Ocak 109.

Zenkovsky, S. (1960). *Pan-Turkism and Islam in Russia.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Ethnic bases of Turkish Nationalism and the New Turkic Republics: A theoretical and historical perspective

The romantic nationalist movements of the nineteenth century Europe were based on ethnic type of nationalism. The secessionist movements against the Ottoman Empire in the Balkans aspiring to establish independent nation-states defined "nation" as an embodiment of a specific ethnic identity based on common history, language, religion, and culture. The Ottoman Turkist movement which arose as a reaction to the dissolution of the Ottoman Empire in the last decades of the nineteenth century and later evolved into Turkish nationalism likewise departed from an ethnic definition of Turkishness. Both the Ottoman intelligentsia and the Turkist leaders in Russia availed themselves to an ethnic concept of "Turk" derived from the anthropological and linguistic studies that were conducted in Europe in the second half of the nineteenth century and which did not always rest on firm scientific ground. The Turks were defined as a large ethnic group based on common racial origin, sharing both a common historical language and an ancient geographical location (Turan).

The Pan-Turkist movement which aspired to achieve a cultural and/or a political unity among all Turks also departed from the idea of common ethnic origin and identity. The foundations of the Turkish Republic and Kemalist nationalism likewise rested on a secular and ethnic concept of Turkishness, however modifying ethnicity to encompass different Rumelian and Anatolian groups in one large Turkish citizenry. The new Kemalist historical perspective, this time, did not stress ethnic unity, but common territorial ancestry that had allegedly given rise to not only the Turks but the various civilized nations of the West. Pan-Turkism was also outright denounced by the Turkish republic; the consolidation of the Soviet Union further nullified any Pan-Turkist project. The first significant revival of Pan-Turkist sentiments happened during the World War II firmy rooted in the hope of a German blow against the Soviet Union. The recent dissolution of the Soviet Union has led to a new era of relations between the Turkish Republic and a number of ex-Soviet Turkic states. In other words, disintegration of the U.S.S.R. seems to have not only revived interest in the Turkic groups at large but also re-legitimized the

concept of "ethnic unity" among the Turks of Turkey, Azerbaijan, and Central Asia.

The modern concept of nation regards nations as a construct taking shape in the very process of the formation of a specific nation-state rather than an entity merely rooted in historic ethnic origins. Hence the argument follows that ethnic identity (and consciousness) theoretically cannot by itself constitute a political/national identity. It is nationalism itself and the process of nation formation that produces as national identity. The nature of the state (whether standing as an opposed foreign polity or as a political center to be revived) and the impact of various cultural, economic, and social policies on the subject peoples play a crucial role in that process.

Nationalist ideology specifically emphasizes ethnic origins. Nationalism and nation-formation however takes shape in objective conditions and hence is a phenomenon beyond ideology. Regarding the specific historical evolution of each new Turkic republic, the Turkish nationalist position can be challenged by the assertion that common ethnic origin cannot in fact constitute a sufficient condition for any type of solidarity than can develop between Turkey and the new Turkic republics. Revival of ethnic claims actually brings in a dilemma for the Turkish nationalists with regard to their approach to the Kurdish people in Turkey.

Küresel sermaye ve ulus-devlet üzerine etkileri*

*Menderes Çınar***

Bu yazıda sermayenin uluslararasılaşması ve bunun ulus-devlet üzerindeki tartışılan sonuçlarına değinilecektir. Önce, küreselleşme olmaksızın devlet konusu ele alınacaktır. Küreselleşmeden ne anladığımız ve küreselleşmenin devlet üzerinde yarattığı baskılar/etkiler bunu takip edecektir. Dördüncü bölümde ulus-devlet ve küresel sermaye arasındaki ilişkilerin ne çeşit bir ilişki olabileceği, beşinci bölümde ise bir uluslararası devlet olasılığı tartışılacaktır. Son olarak da, ulusal düzeyde kalmış emek hareketlerinin olası dayanışması konusu ve bu dayanışmada devletin olası rolü irdelenmiştir.

1. Devlet

Ekonomik analizlerden/teorilerden devlet kavramının dışlanması aslında gizli bir 'şeyleştirme' (reification) hareketidir. Çünkü, piyasalar/ekonomi içinde insanların bulunduğu mekanizmalardır ve kurallarını da 'bazı' insanlar/kurumlar koymaktadır. Bu nedenle, ekonomik teoriler sadece 'piyasa' kavram(lar)ı ile oluşturulamaz. Yeterli bir ekonomik teori devletin rolünü de içermelidir. Çünkü, devletin ekonomi ve piyasalar karşısındaki konumu ne marjinal ne de alâkâsızdır. Devlet ekonomide duruma ve zamana göre değişen, fakat hep önemli bir rol oynamıştır. 'Piyasa' ekonomisinde, 'sosyal' piyasa ekonomisinde, 'refah' ekonomisinde (kapitalist birikimi destekleyen) devlet hep vardır. Bir devlet kapitalist birikim için gerekli şartları yarattığı ve güvence altına aldığı sürece kapitalist

(*) Tanıl Bora ve Erol Taymaz'a bu yazıyı daha okunulabilir hale getirmeme yardımcı oldukları için, Salih Çınar ve Zeki Bulut'a da yazmamı kolaylaştırdıkları için teşekkürler.

(**)Menderes Çınar, Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde master öğrencisidir.

devlettir (Jessop 1977, Marcussen ve Torp 1982; 157). Kapitalist ulus-devlet (bundan sonra sadece devlet diye anılacaktır) özel mülkiyeti güvenceleyerek, çalışma hayatını kapitalist önceliklere göre düzenleyerek, ideoloji sunumuna girişerek bu işlevini yerine getirir.

Devlet bunu neden yapar? Devlet neden kapitalisttir? Bu sorulara cevap uzun süre boyunca Marx'ın Komünist Manifesto'daki ünlü formülasyonu oldu: "Modern devlet yönetimi sadece bütün burjuvazinin ortak işlerini yürütmek için kurulmuş bir komiteden ibarettir."[1] Araçsal devlet perspektifi dediğimiz, devleti kapitalist sınıfın elinde bir araç olarak gören anlayış, bir başlangıç noktası, fakat sadece bir başlangıç noktası olan bu ünlü formülasyona dayanmaktaydı.

Araççı perspektifin iddia ettiği, devlet müdahalelerinin kapitalist ekonominin daha iyi işlemesi için varolan bir stratejiyi yansıttığı fikri çok basittir (Edwards 1986). Bu, kapitalist yapılar içindeki devletin sermayenin çıkarlarına duyarsız kalacağı ve/veya sermayenin ihtiyaçlarına cevap vermeyeceği anlamına gelmemelidir.

Devlet bunları yapar, ancak müdahaleleri sermayenin isteğinden farklı biçimde olabilir ve 'doğruluk' dereceleri değişebilir (Crouch 1979; 43). Bunun, muhtemelen, en önemli nedeni 'kurumsal ayrılma'nın sonuçlarından olan, devletin sorunun nedenlerinde değil sonuçlarında 'oynama' zorunluluğudur. Ayrıca, devlet sınıf mücadelesinin bir arenasıdır (Cox 1987, Lipietz 1984:88, Marcussen ve Torp 1982:158). Dolayısıyla devlet politikaları değişik 'otorite'ler arasında bir uyuşmazlık konusu, emek-sermaye ve ulusal-uluslararası sermayeler arasında bir rekabet konusudur (Walton 1985; 6). Politikaları/müdahaleleri de sonuç itibarıyla bu mücadelenin yansımasıdır. Dahası, devlet müdahaleleri illa amaçladığı sonuçlara ulaşacak diye de bir koşul yoktur; hem müdahalelerin/politikaların, hem de bunların sonuçlarının ne olacağı sınıf mücadelesinin bir sonucudur (Edwards 1986). Bu açıdan baktığımızda (örgütlü) emek de politikaların oluşturulmasında ve uygulanmasında -zamana göre derecesi değişen- bir rol oynar.

Poulantzas'ın başını çektiği Fransız yapısalcı-işlevselci (*structuralist-functionalist*) okul, devletin kapitalist olması ve sermayenin (fraksiyonlara bölünmüş) yapısı arasında bir ilişki kurdu ve devletin kapitalist sınıfın elinde bir araç olmadığını ancak "göreceli özerkliğe" (*relative autonomy*) sahip olduğunu iddia etti. Buna göre, rakip fraksiyonlardan oluşan sermaye(ler) içindeki (ve arasındaki) rekabet dönemsel krizler yaratan ve üretim anarşisi doğuran 'yıkıcı' bir rekabettir. Bu nedenle, kapitalizmin kendinden kurtarılması gerekir. Bunu da ancak göreceli özerkliğe sahip bir devlet yapabilir. Devlet bu göreceli özerkliği sayesinde frak-

1 Miliband'ın söylediğine göre, Marx'ın, devletin baskın sınıfın aracı olmaktan çok bütün toplumsal sınıflardan bağımsız olarak toplumdaki baskın güç olduğu yönünde ikincil bir görüşü de vardı (1965;283). Jessop (1977) da Marx'ın devlete kısa bir süre "parazit" bir kurum ve sınıf mücadelesinin yüzeye yansıması anlamında bir "epifenomen" olarak baktığını söylüyor (sayfa 354-5).

siyonların çatışan çıkarlarını artiküle/entegre ederek birleştirici/kavuşturucu bir rol oynayabilir/oynar.[2]

Burada dikkat edilmesi gereken, özerklikten kastedilenin (kapitalist) üretim biçiminden değil, fakat fraksiyonlardan özerklik olduğudur. Zira, devlet kendisinin sağlayamadığı kapitalist birikime bağımlıdır. Böyle bir özerklik devletin belli bir fraksiyona 'karşı' tavır alabilmesini de içerir. Özerk bir devlet, sermayenin (rakip fraksiyonları nedeniyle) özerk bir mekanizma kullanmadan amaçlarına ulaşamaması ve ihtiyaç duyduğu meşrulaştırma[3] işlemini tek başına yapamaması nedeniyle vardır (Pitelis 1991; 137). Bu nedenle, Fransız yapısalcı okulun işlevsel savına göre devlet, içinde bulunduğu yapılar kapitalist olduğu için kapitalisttir. Poulantzas'ın analizi devletin işlevini hangi araçlarla yaptığını belirtmediği için, fraksiyonların çıkarlarının 'kavuşturulmasına' katkıda bulunan her kurum analize dahil olmaktadır (Jessop 1977).

Göreceli özerkliğe sahip devletin(ve/veya devlet yöneticilerinin) kendilerine ait ve kapitalist(ler)inkinden farklı hatta onlarınki ile çatışan çıkarları olduğu, 'liberal' public choice okulu gibi, Marksist Miliband ve Fred Block gibi 'yorumcu'lar tarafından da kabul edilmiştir. Miliband'a (1969; 130) göre Batı tipi rejimlerde kapitalist çıkarların devlet sisteminden beklediği 'iyi' niyet ve genel destek, devlet seçkinlerinin(kapitalistinkinden farklı ve onla çatışabilen) çıkarları ve amaçları için kendi (devletin) baskılarını kullanmaları gereğini ortadan kaldırmaz. Ancak, burada da üretim biçiminden bağımsızlık söz konusu değildir. Devlet yöneticilerinin/seçkinlerinin güçlerini ve prestijlerini azamileştirmek isteyen kişiler olmaları ve böyle bir isteğin kapitalist yapılar/ortam nedeni ile kapitalist birikime bağlı olmasının sonucunda kapitalist sınıf ve devlet yöneticileri bir 'modus vivendi' (ortak yolu bulma) arayışı içinde olacaklardır (Block 1981). Böyle bir arayış 'bilinç'li (veya 'stratejik') olmayabilir. Yukarıda da belirtildiği gibi, devlet müdahaleleri/politikaları sınıf mücadelesinin sonucudur. Ancak, bu mücadelede bir sınıf daha iyi kuşanmıştır. Miliband'ın (1969) çalışması da aslında buna işaret etmektedir. Bu çalışmadan devletin kapitalist sınıfın elinde bir araç olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak, Miliband da devletin göreceli özerkliğe sahip olduğunu ve devlet seç-

2 Burada birleştirici (*cohesion*) kelimesi yerine kavuşturucu kelimesi daha uygun olabilir. Çünkü, fraksiyonların çıkarları sadece belli bir süre için entegre olur ya da çıkarlar belli bir süre için birbirine kavuşturulur. Sermaye(ler)in farklı çıkarları geçici çıkar ortaklıkları kuran belli birikim stratejileri ile entegre/artiküle edilir (bakınız Jessop 1990; 197-8, 203, 208).

3 Meşrulaştırma deyimi sisteme verilen desteğin tam olduğunu ima ediyor, oysa sisteme destek vermeyen/veremeyen ve sistemden tatmin olamayanlar da var. Böyle bir durumda, Edwards meşrulaştırma deyiminin yerine entegrasyon deyimini kullanmayı öneriyor. Çünkü, entegrasyonda emek-sermaye aktiviteleri entegre olmuştur ancak tatminsizlik de vardır (1984; 149-150). Bu durumda, devlet (birleştirici yerine) 'kavuşturucu' bir etken olarak 'piyasa' tek başına yetersiz kaldığında kapitalist birikim için gerekli şartları güvence altına alır ve sınıflara bölünmüş toplumda (meşrulaştırma yerine) sosyal entegrasyonu sağlar.

kinlerinin farklı çıkarları olduğunu reddetmez. Sadece, devletin kapitalist sınıfı tercih etme eğiliminin nedenlerine işaret eder (Pitelis 1991; 136). Miliband, devlet ve ekonomik seçkinlerin (kapitalist sınıfın) aşağı yukarı aynı toplumsal geçmişlerden gelmelerini, kapitalist sınıfın medya gibi araçları elinde tutmasını bu eğilimin nedenlerine dahil ediyor (bakınız özellikle sayfa 23-24 ve 107-130). Fakat, yapısal nedenleri de (bağımlılık) göz ardı etmiyor.

Kapitalist ortamdan kastedilen ise kapitalizmin dünya düzeyinde geçerli olması veya Block'un esin kaynağı Wallerstein'ın deyimiyle "kapitalist dünya ekonomisi"dir. Kapitalist ortamın başka bir özelliği ise "kurumsal ayrışma" (institutional separation), yeni yatırım sürecinin kapitalist sınıf tarafından kontrol edilmesidir. Kapitalist dünya ekonomisinde güçlü olma şansı yüksek olan devlet daha kapitalist olan, ülkesinde daha da çok yatırım yapılan ve verimliliğin gücü, devlet yöneticilerinin azalan gücü demektir. Bu nedenle, devlet yöneticileri güçlü olabilmek için (kurumsal ayrışmanın da bir sonucu olarak) kapitalist sınıfa bağımlıdır ve kapitalist birikimi desteklemek 'zorundadır'. Böyle kapitalist bir ortamda, devletin 'kapitalist sınıf toplumunda' kapitalist birikimi destekleyerek toplumun 'ortak' çıkarını savunduğu da söylenmiştir (Offe ve Ronge 1982; 249-250). Yani, kapitalizm toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarını yansıtabilir.[4] Ayrıca, üretken olamayan devlet yöneticilerinin varlığı, doğal olarak, üretime (ve ondan alınacak vergilere vb.) bağlıdır. Kapitalist birikim devlet için gerekli olduğu için, devlet böyle bir birikimin istikrarını sağlamaya çalışır. Böylece 'istikrar' ve 'verimlilik' gibi kavramlar kapitalist önceliklere göre anlamlandırılır. Hyman'ın dediği gibi kârlılık ekonomik 'sağlığın' barometresi haline gelir ve yeni yatırımların kayrağı olarak/olduğundan devlet tarafından desteklenir. Doğal olarak, adaletsiz/eşitsiz güçler ve maddi çıkarlar da, kârlılıkla beraber, desteklenmektedir (bakınız Hyman 1975; 125).

Kurumsal ayrışma, yani devletin hem birikimi sağlayamaması, hem de yatırım sürecinden dışlanmış olması, (prestijinin ve çıkarlarının bu sürece bağımlı olması nedeni ile) onun kapitalist birikime bağımlılığını artırdığı gibi müdahalelerinin de etkin olmamasına yol açar. Çünkü, yatırım/üretim süreçlerinden dışlanmış bir devlet sorunun ancak sonuçları üzerinde oynar ve nedenlerine eğilemez (Jessop 1990; 356-7). Kaldı ki, yukarıda da söylediğim gibi, devlet yöneticilerinin kendilerine ait çıkarları vardır ve ekonomiye müdahaleleri kapitalist mantığı dışlayan politik önceliklere göre olabilir. Bu nedenle, müdahalelerin 'ne kadar kapitalist' olduğu tartışılabilir.

4 Crouch (1979) da kapitalizmin emek ve sermaye için ortak çıkarlar yaratabileceğini iddia etmektedir. Örneğin, eğitime yapılan yatırım sermayenin ihtiyaç duyduğu nitelikte işgücünü sağlamak için olabilir, ancak bundan (nitelikli) emeğin kendisi de faydalanmaktadır. Böyle bir savı kabul ettiğimizde, kapitalizmin sosyal entegrasyonu potansiyel olarak ve kendiliğinden içerdiğini de kabul edebiliriz. Ancak, ortodoks Marksist bir görüş açısından çıkar çatışmasının üretim sürecinden/ilişkilerinden kaynaklandığı ve böyle bir 'ortak çıkar'ın üretim ilişkisini değiştirmediği, bu nedenle de 'gerilimin'/hoşnutsuzluğun devam edeceğini iddia edebilecektir.

Burada şunu belirtmekte yarar olabilir: Devletin üretim sürecinde (örneğin KİT'ler yoluyla) doğrudan bir rol alması (kurumsal ayrışmanın olmayışı anlamında) kapitalist bir durum olmayabilir, zira bu üretim süreçlerini kontrol eden devlet yöneticileri kapitalist değildir. Çünkü, kapitalist, üretimi 'piyasa' sinyallerine göre ve kârlılığı arttırmak için yatırım yaparak genişleten, demektir. Oysa, devlet farklı dürtülerle hareket eder. Kurumsal ayrışmanın olmadığı bir durum devletin kapitalist birikime bağımlılığını azaltabilir, ancak kapitalist önceliklere göre anlamlandırılmış 'verim'lilik ve 'etkin'lik gibi sonuçlar yaratmayabilir. Bu anlamda devletin yatırım sürecinde doğrudan rol alması kapitalist gelişmeyi engelleyebilir, ama başka anlamlarda gelişme ifade edebilir.[5] Buna rağmen, en 'kapitalist olmayan' müdahale/politika dahi, Alavi'ye göre, kapitalist yapılar nedeniyle kapitalist sonuçlar üretecektir. Bu kapitalizm kipi (*imperative of capitalism*), devletin hangi eyleme girişeceğini önceden belirlemez ancak eylem ne olursa olsun sonucunun kapitalist olmasını belirler (Alavi 1982; 294).

2. Küresel sermaye

Buraya kadar sermayenin, daha doğrusu egemen sermayenin değişen yapısından bahsetmedik. Sermayenin küreselleşmesi/uluslararasılaşması denilen bir olay ve bunun ulus-devlet üzerin(d)e yarattığı bazı sonuçlar var. Eğer devletin ulusal düzeydeki kapitalizmi düzenlemek gibi bir işlev için var olduğu kabul edilirse, küreselleşme uluslararası bir devleti gündeme getirebilir. Ayrıca, küresel düzeyde birikimi sağlamak, yeni devlet yapılarını ve müdahalelerini gerektirebilir (Jessop 1990; 38-9). Aşağıda "küreselleşmenin" tartışılan sonuçlarını vermeye çalışacağım. Ancak, önce küreselleşmenin neyi ifade ettiğini anlamalıyız.

Küreselleşme uluslararası dış yatırımlardan Üçüncü Dünya ülkelerinin aldığı payın artması değildir. Uluslararası dış yatırımlardan Üçüncü Dünya ülkelerinin aldığı pay hâlâ % 25 civarında.[6] Yabancı sermayenin gelişmekte olan ülkelerde yarattığı istihdamın toplam nüfusa oranı % 1, oysa gelişmiş ülkeler için aynı oran % 19 (UNCTC 1988; 210). Burada, küreselleşmeden kastedilen, sermayenin akışkanlığının ve uluslararası sermayenin egemenliğinin artmasıdır. Birleşmiş Milletler Uluslararası Şirketler Merkezi'nin 1988 yılı raporuna göre, 600 uluslararası şirket imalat ve tarım sektörlerindeki toplam katma değerin % 20'sini yaratmış, bunun da yarısı sadece 69 şirket tarafından yaratılmıştır (UNCTC 1988; 33). 1988'de OECD ülkeleri arasındaki ticaretin üçte ikisi uluslararası şirketler tarafından, bunun

5 Buradan hareketle özelleştirmenin bir kurumsal ayrıştırma ve/veya kapitalist mantık yerleştirme hareketi olduğu iddia edilebilir. Zira, bu hareketin meşrulaştırılması daha çok KİT'lerin (kapitalist anlamda) verimli olmadıkları temelinde yapılıyor.

6 Bu % 25 dahi Üçüncü Dünya ülkeleri arasında eşitsiz dağılıyor. Uluslararası dış yatırımlardan Üçüncü Dünya ülkelerinin aldığı payın büyük kısmı birkaç ('yeni sanayileşen') 'Üçüncü' Dünya ülkesine gitmekte.

da yarısı kendi aralarında gerçekleştirilmiştir. Yani, aynı zamanda bir tekelleşme yürürlüktedir. Akışkanlığı bir güç kaynağı olarak algılarsak, küreselleşme, uluslararası sermaye fraksiyonunun, daha az akışkan yerel sermaye ve daha da az akışkan emek ile ulusal düzeyde kalan devlet karşısında artan gücüdür.

Ancak hemen belirtelim ki küreselleşme diye tanımlanan değişim Gordon'a göre yanlış anlaşılmış bir değişimdir. Gordon'un (1988) "Küresel Ekonomi: Çatırdayan Temeller" başlığı altında sunduğu savına göre, uluslararası sermaye hâlâ kuvvetlidir; ancak eskisinden daha hassastır, zira uluslararası şirketler arasında artan bir rekabet vardır, daha da önemlisi sermayenin akışkanlığı artmaktan çok azalmaktadır!

Bu yazıda Gordon'un aksine arttığı varsayılan akışkanlık, uluslararası sermayenin (şirketlerin) artık yatırımlarında ölçüt olarak başka bir ülkede ulaşacağı kârlılık oranını alabilmesi ve 'iç' talebin kârlılığı belirlemedeki etkinliğinin azalması sonuçlarını doğurmuştur (Clarke 1987; 411). Sermaye göçü tehdidi ve bu göçün yaratacağı sonuçlardan duyulan korku aslında artan akışkanlığın yarattığı bir korkudur. Yukarıda kapitalist birikime bağımlı olduğunu söylediğimiz devlet ise sermaye göçünü ve sonuçlarını önlemek için 'iyi' koşulları sağlamak durumundadır/zorundadır. Bu iyi koşulları, hem (ya) sahip olduğu sermayeyi ülke içinde tutabilmek, hem de (ya da) potansiyel olarak serbest dolaşım halindeki sermayeyi kendi sınırlarına çekmek için kullanacaktır. İyi koşullara emek üzerindeki baskı, kısıtlayıcı iş yasaları ve 'ilerici' güçlerin bastırılması dahildir (Cowling ve Sugden 1987; 118. Evans 1979; 18, Marcussen ve Torp 1982; 17). Devletin pazarlık gücünün olabileceği tek durum, uluslararası sermayenin girişine izin vereceği 'iç' piyasanın 'yeteri' kadar büyük olmasıdır (Macintosh ve Wainwright 1987; 257).

Sermaye göçü veya üretimin başka bir yere transfer edilmesi tehdidi gerçek bir tehdittir. Nitekim, merkez ülkelerde sendikaların güçlü olduğu dönem(ler)de üretim süreci başka bir yere transfer edilmiş fakat sendikaların güçlerini bu transfer (ler) sonucu yitirmeleri ve şirket yöneticilerinin üretim süreçlerinin yeniden yapılandırılması sürecinde tam denetimi sağlamaları üzerine üretim süreçleri tekrar eski yerlerine transfer edilmiştir (bakınız Cox 1987). Artan akışkanlık tek kaygısı kâr olan uluslararası şirketleri bir çok siyasi ve ekonomik kısıtlamalar ve kontrollerden de kaçmaya muktedir kılmıştır (Jessop 1990; 180). Ganguli'nin deyimi ile birer "ekonomik oportünist" olan uluslararası şirketler, ulusal politikalara en az duyarlı bir yapı içine girme çabası ve eğilimindedir (Martinelli ve Somani 1973).

Artan akışkanlık sermayenin şampiyonluğunu değil, ama yararlandığı bir büyük avantajı, liderliğini gösterir. Örneğin, değişik ülkelerdeki üretim sürçleri işlevsel (yatay) olarak entegre olmuş bir çokuluslu şirket, üretim sürecinin yeraldığı herhangi bir ülkedeki işçi hareketine daha duyarlıdır (Marginson 1991). Çünkü, bir ülkedeki grev otomatik olarak (mal/parça akışı olmadığı için) başka bir ülkedeki üretim sürecinin de durması anlamına gelir. Ayrıca, işlevsel (yatay) entegre olmuş

uluslararası şirketler (gene mal akışının zorlaşması nedeniyle) korumacı politikalara karşı daha duyarlıdır. Uluslararası sermaye kapitalist sistemin çelişkilerinden de yalıtılmış değildir. Kapitalist üretim biçiminde mevcut olan her türlü çelişkiyi/tutarsızlığı onlar da taşır (Müller 1973, Jenkins 1987). Çünkü, kapitalist üretim biçiminde çelişki üretim sürecinden başlar ve diğer çelişkiler de bu ana çelişkinin bir sonucudur.

3. Baskılar, etkiler ve ulus-devlet

Kapitalist devlet son kertede 'ulusal' bir kavramdır. Fakat, sermaye bir kez yoğunlaşıp belli bir merkezde toplandıktan sonra uluslararası olma eğilimindedir ve amaçları 'ulusal' amaçlarla uyumlu olmayabilir (Singer 1985; 33). Küreselleşme sonucu devletin sermayeye (hem kendisinin, hem de başkasının sermayesine) karşı gücü azalmaktadır (Murray 1975). Zira artan akışkanlık ile beraber, ulusal düzeyde ekonomik performansı belirleyen bir çok faktör devletin elinden çıkmıştır. Devlet yatırım sürecinden biraz daha uzaklaşmış (kurumsal ayrışma biraz daha yoğunlaşmış), dolayısıyla devletin kapitalist birikime olan bağımlılığı biraz daha artmıştır. Üstelik, kapitalist birikimi devam ettirebilme yetenekleri de azalmıştır, çünkü müdahale parametreleri kısıtlanmaktadır (Jessop 1990; 179-80). Böyle küreselleşmiş bir ortamda ulusal politikaların küresel sermayenin dayatmacı karakterinden bağımsız kalması güçleşmektedir (Bina ve Yagmanian 1991; 125). Bu anlamda, devletin sermayenin fraksiyonlarından 'göreceli özerkliği' azalmakta ve devlet uluslararası fraksiyonun bir aracı olma eğilimine girmektedir. Dolayısıyla, 'ulusal özerkliği' hedefleyen politikaların/stratejilerin maliyeti çok yüksek olmaktadır (Radice 1984). Devletin gelir kaynakları ve 'dağıtıcı' karakteri de kaybolmaktadır. Çünkü, devletin vergi kaynakları erozyona uğramaktadır.[7] Ayrıca, global sermayenin dayatmacı karakteri nedeni ile uygulanabilecek politika çeşitleri de azalmaktadır. Sonuçta Keynesci politikaları kullanmak ve sosyal tavizler vermek zorlaşmaktadır (Pooley 1991; 72, Murray 1975, Jessop 1990). Böylece devlet 'küçül(tül)müş'tür. Ekonomik kaynaklar üzerindeki kontrol birkaç elde toplanmaya başladığı için, insanlar ekonomik özgürlüklerini ve kendi hayatlarını kontrol yeteneğini yitirmeye başlamışlardır (Cowling ve Sugden 1987; 116). Ekonomik (tekelci) güç merkezleri politik süreçleri, tıpkı Şili'deki gibi, değiştirebilme yeteneğine sahip olmuşlardır.

Küreselleşme ile beraber devlet politikalarının doğası değişmekte, önemli sayılabilecek düzenleyici işlevler ise popüler incelemenin dışına çıkmaktadır

7 Uluslararası şirketlerin 'transfer fiyatlandırması' yapabilmeleri bu erozyonun en önemli kaynaklarından birisi. Transfer fiyatlandırmasında, bir uluslararası şirket A ülkesinde ürettiği motoru B ülkesindeki montaj hattına düşük bir fiyattan transfer (ihraç) ederek hem vergi matrahını düşük gösterir, hem de ödemeler dengesine olumsuz bir etkide bulunabilir.

(Pooley 1991). Yani ekonomik politikalar daha çok 'dışarıdan' belirlenme eğilimindedir. Buradan hareketle, ulusal ekonominin uluslararası ekonomiye uyumunda anahtar durumda olan bakanlıklar ön plana çıkmaya başlamıştır. Başbakanlık ve finanstan sorumlu bakanlık ve merkez bankaları gittikçe artan bir öneme sahip olmuş ve doğrudan uluslararası organizasyonlara hesap verir hale gelmiştir (Mc Michael ve Mhyre 1991; 88, Miliband 1969; 138).[8] Özellikle merkez bankaları 'iyi' para politikaları uygulayabilmek için, hükümetlerinden oldukça yüksek derecelere varan özerkliğe sahip olmaya başlamışlardır. Son yıllarda Türkiye'de Merkez Bankası'nın 'özerkliği' üzerine yapılan tartışmalar bu açıdan bakınca başka bir anlam kazanıyor. (Son yıllarda Türk basınında, IMF'in Türk Hazine'sini ve Merkez Bankası'nı Washington'dan yönetme planları içinde olduğuna dair haberlere rastlanabilmiştir; bakınız *Milliyet* 29.1.1990).

4. Ulus-devlet ve uluslararası sermaye

Küreselleşmenin devlet üzerindeki olumsuz etkilerine rağmen, devlet ve uluslararası sermaye arasında 'kökten' (fundamental) bir çatışma olmayabilir (Jenkins 1987; 177-8). Zira, devlet ve uluslararası sermaye arasındaki ilişki daha geniş bir 'işbirliği' çerçevesinde yer alır ve bu çerçeve içinde hem bir 'rekabet', hem de bir 'ortaklık' ilişkisi görmek mümkündür. (Pitelis 1991; 141-2, Gordon 1988; 61). Devlet ve uluslararası sermaye önce ortaktırlar, sonra rakip. Bu ilişkinin hangi nitelikte olacağı, ulus-devletin muhatabının 'kendi' uluslararası sermayesi mi, yoksa başkasınınki mi olduğu ve devletin 'güçlü' mü, 'zayıf' mı olduğu ile bağlantılıdır. Uluslararası sermaye, ulusal ekonomiye olumlu bir etkide de bulunabilir. Ancak, bu gelişme düzeyine ve devlet politikalarına bağlıdır.

Uluslararası şirketler vergi verenler olarak devlete olumlu katkıda bulunarak ortaklık ilişkisi içinde bulunabilirler. Ancak transfer fiyatlandırması olayı, potansiyel olarak rekabet ilişkisinin oluşma nedenidir. Sermaye göçü uluslararası şirketin kendi devleti ile 'kötü' olmasına yol açabilir. Çünkü, endüstrisizleşme, artan işsizlik ve gelişmenin durması gibi, devlet yöneticilerinin prestijini sarsan sonuçlar doğurabilir. Fakat bu, sermayenin göçtüğü ülke için ortaklık ilişkisinin temelidir. Çünkü, nihayetinde bu ülkeye yatırım (bir güç kaynağı) gitmiştir, teknoloji gelebilecektir vb. Böyle bir durumda, özellikle Üçüncü Dünya ülkeleri için, uluslararası sermaye kapitalist gelişmenin motoru olabilir (Andreff 1984; 76). Ancak, merkez ülkeye yapılacak kâr transferleri de rekabet ilişkisinin potansiyel nedenidir. Çünkü, ödemeler dengesine olumsuz etkileri vardır.

Ulus-devlet ve uluslararası sermaye ilişkisi, uluslararası sermaye bir devletin

8 Burada Miliband'dan şu alıntıyı yapma ihtiyacını duyuyorum: "Central bankers, enjoying a high degree of autonomy from their governments, have come to assume extraordinary importance as the guardians..., and as the representatives par excellence of 'sound finance' " (s.138).

pozisyonunun diğerine karşı güçlendirilmesine katkıda bulunduğu sürece bir ortaklık ilişkisidir. Uluslararası sermaye mobilitesinin yarattığı avantajar ve operasyonlarındaki esneklik nedeni ile, ortak çıkar çerçevesinden devletinkinden daha fazla pay almak isteyebilir. Bu da bir çatışma nedenidir (Pitelis 1991).

5. Uluslarüstü devlet?

Küreselleşmenin mevcut yapılar üzerinde baskı yarattığı, hemen hemen bütün 'yorumcular' tarafından kabul edilmekte. Ancak, bu gidişatın (ulus-)devletin uluslararası bir devletle yenilenmesi mi, yoksa (ulus-)devlete olan ihtiyacı pekiştiren bir türden mi olduğu, tartışma konusu. Sermayenin ve üretimin küreselleşmesi, kapitalizmin de küresel düzeyde düzenlenmesi sorununu ortaya çıkarıyor. Aslında, uluslararası bir örgütten/devletten beklenen, uluslararası sermayenin küresel operasyonlarını koordine etmekten ibaret olarak kaldığı sürece, bu koordinasyonu A.B.D. gibi bir emperyal güç de yapabilir. Fakat, A.B.D.'nin gücü giderek azalmakta; Gordon A.B.D. kökenli uluslararası sermayenin egemenliğinin giderek azaldığına işaret ediyor. A.B.D. ve diğer ülke uluslararası şirketlerinin dünya milli gelirinden aldıkları payın farkı 1960'da A.B.D. lehine % 9 iken, 1980'de % 2.6 olmuştur (Gordon 1988; 41, ayrıca bakınız Hymer 1975; 47). Bu veriler, eşitsizliklerin giderilmesi anlamında değil, A.B.D.'ye yeni ortakların çıkması anlamında değerlendirilmelidir.

Ulusararası düzenlemeyi/koordinasyonu sağlamada tek bir uluslararası sözleşme/yasa/kurum yerine, iki ve çok taraflı anlaşmalardan oluşan uluslararası bir ağ tercih edilmiştir. Uluslararası rekabeti tek bir organizasyon (*International Trade Organization*-Uluslararası Ticaret Örgütü) yoluyla kurumsallaştırma denemesi A.B.D. Kongresi'nin sözleşmeyi onaylamayı reddetmesi ile tıkanmıştır. Fakat, aynı zamanda A.B.D. ulusal düzeylerde rekabetin benzer biçimde düzenlenmesi için Japonya ve (Batı) Almanya'ya yönelik anti-tekel ve rekabet yasaları taslakları hazırlamıştır. Bu doğrultuda, uluslararası alanda vergi konusunun düzenlenmesi iki ve çok taraflı anlaşmalardan oluşan bir ağ tarafından yapılmaktadır. Picotto'nun belirttiğine göre böyle bir uluslararası ağ 1914'de 50 resmi 330 gayrıresmi kuruma sahipti, 1939'da 80 resmi 730 gayrıresmi, 1980'de ise 600'den fazla resmi ve 6000 civarında gayrıresmi kuruma sahip olmuştur.

Böylece, ulus-devletin içinde varolduğu ve önemli sayılabilecek rol oynadığı bir sistem gelişmektedir. Buradan hareketle, küresel sermayenin giderek artan egemenliği sonucunda uluslarüstü (*supranational*) bir 'devlet'in ortaya çıkması uzak bir ihtimaldir. Zira, uluslarüstü düzenleme, uluslararası şirketlerin tanımında bir netlik olmaması ve kullanılacak metodun belli olmaması nedeni ile sorunludur. Birden fazla ülkede üretim sürecini kontrol eden şirket mi, koordine eden şirket mi uluslararası şirket sayılacaktır? Lisans verme yoluyla dışa açılmanın, ortak yatırımların ve taşeronlaştırmanın pozisyonu ne olacaktır? Ayrıca, kılavuzlar

(guidelines) ancak gönüllü olarak uygulanabilmektedir. Diğer taraftan uluslararası kanunlar konulması ulusal egemenliği uluslararası örgütlere/kurumlara teslim etmek olacaktır - ki böyle bir teslimat devlet yöneticilerinin 'işine' gelmez (bakınız Jenkins 1987; 172, Gennard 1976; 30). Alanı belli olsa bile, içinde ulus-devletlerin rol aldığı bir uluslarüstü düzenleme, uluslararası şirketlerin eşit muamele görmelerini gerektirir. Eşitsiz kapitalist gelişme (ya da ödemeler dengesinin çatışan karakteri)[9] de böyle uluslararası bir ittifakın temelini zayıf kılmaktadır (Gilpin 1987; 51). Özellikle sermayeye aç olan azgelişmiş ülkeler, uluslararası sermayeyi çekebilmek için, böylesi ittifakları tehlikeye sokacak 'tavizler' vermeye potansiyel olarak daima hazırdırlar.

Fakat, içinde ulus-devletin 'egemenliklerinin' devam ettiği bir *transnational* (uluslaraşırı) bir devletin/kurumun ortaya çıkması mümkündür (Pooley 1991). Bu anlamda, uluslararasılaşma, devletler sisteminin bir yeniden örgütlenme süreci olabilir (Mc Michael ve Mhyre 1991). Böyle tek bir emperyal gücün olmadığı ve uluslarüstü devlet ihtimalinin küçük olduğu bir durumda, halen mevcut olan (IMF gibi) örgütlerin/kurumların etkin politika üretiminde ne kadar çok etkili olduklarını tartışmak/araştırmak, uluslarüstü bir devlet olasılığını araştırmaktan daha anlamlıdır (Cox and Jacobson 1974). Örneğin IMF, ekonomik açıdan bakıldığında önemli bir rol oynuyor. Dünya Bankası kredilerinde çoğunluğun proje kredilerinden 'yapısal uyum' kredilerine geçmesi, bu örgüt/kurum(lar)ın 'serbest' ticaret ve sürekli dış borç geri ödemesi sağlayan 'açık' sistemleri dikte ettirmeleri ile eş anlamlı olabilir (Mc Micheal ve Myhre 1991; 90-1). Böyle bir dayatmaya girişmeleri ve başarmaları, bu organizasyonların gücünü gösteriyor. IMF'nin ihracata yönelik politikalara geçişte hem Türkiye'de, hem de başka yerlerde oynadığı (önemli) rol biliniyor. Dahası, Dünya Bankası böyle bir geçişe örnek gösterebilmek için, Türkiye'ye 'elinden geleni' yapmıştır. 1980-84 arasında Türkiye, bir rekor sayı olan, beş yapısal uyum kredisi almıştır. Artık 'geleneksel' hale gelmiş kemer sıkma politikaları da, Bina ve Yagmanian'a göre, küresel sermaye birikimini sağlamak için uygulanan ulusal politikalardır. Bu anlamda, IMF gibi örgütler/kurumlar tarafından bir uluslararası devlet statüsü/tavrı takınılmaktadır (Bina ve Yagmanian 1991, ayrıca bakınız Pooley 1991).

IMF gibi bir örgütlerin/kurumların yaptığı, aracı olduğu ve yansıttığı olay ise (tek bir emperyal gücün yokluğunda) "kollektif emperyalizm" veya Cox ve Jacobson'un (1974) dediği gibi "kollektif sömürgecilik"tir (*collective colonialism*). IMF'nin karar alma sürecinde uygulanan kota sistemine göre, üyelerin % 75'ini oluşturan gelişmekte olan ülkelerin, sadece % 27'lik oy hakkı vardır (Strange 1974; 272). Üye toplamının çeyreğine sahip gelişmiş ülkeler bu organizasyona kollektif olarak hakimler, bu da uluslararsı hiyerarşinin pekiştirilmesi olsa gerek. Bu "kollektif

9 Tüm dünya düzeyine toplamı sıfır olan bir oyun olarak algılayabileceğimiz ödemeler dengesinin bir ülkede fazla vermesi başka bir ülkede eksik vermesi demektir.

sömürgecilik" ve de ulus-devletlerin IMF gibi uluslararası organizasyonlara hesap verirhale gelmeleri (Cox 1992) gözönüne alındığında; ulus-devlet bırakalım işçi sınıfını ve diğer sınıfları, kendi ulusal sermayesinden çok, 'kollektif sömürgeci' devletlere bağlı küresel sermayenin isteklerini yerine getirmek eğiliminde olacaktır.

IMF gibi örgütlerin/kurumların sunduğu en önemli avantaj, bu örgütlerin/kurumların sınıf mücadelesinin dışında olmasıdır (Fine ve Harris 1979, Pitelis (1991) de). Reçetelerinin politik sonuçlarını hesaba katmamaları da bunun bir sonucudur. IMF'nin teknokratik 'rasyonalitesinin' politikacıları çıkmazlara sokması da buradan kaynaklanır. Bu 'yalıtım' uluslararası örgütlerin uluslararası sermayenin çıkarlarına daha iyi hizmet edebilmelerini sağlar. Böyle bir avantaj sunmalarına rağmen, uluslararası sermaye/şirketler bir kere ulusal düzenlemelerin (regülasyonların) yeterli koordinasyonu sağlandıktan sonra, bu tür uluslararası yapıların güçlendirilmesine karşı çıkmışlar hatta ulus-devletin en koyu savunucuları olmuşlardır (Picotto 1991; 46).

Devletlerarası bir sistemin uluslararası sermaye tarafından desteklenmesinin, Burnam'a göre, iki nedeni var. Birincisi, iç güvenlik ve sadık işgücü ancak devlet eliyle/kanalıyla sağlanabilir. Örneğin, uygun ve gerekli iş yasaları ancak devlet eliyle çıkarılabilir. İkincisi ise, ulus-devletler var olduğu sürece aralarında rekabet edeceklerdir, bu da uluslararası sermayenin/kapitalizmin gücünü artıracaktır (Burnam 1992, ayrıca benzer savlar için bakınız Picotto 1991, Pitelis 1991, Pooley 1991). Birinci neden aynı zamanda uluslararası organizasyonların teknokratik yapıda olması nedeni ile meşrulaştırma yeteneğinden yoksun olmaları ile de bağlantılı. Daha önce bahsettiğim, 'teknokratik rasyonalite' ile 'politik öncelik' arasındaki çatışma da ulusararası örgütlerin/kurumların hem meşrulaştırma gibi bir kaygılarının, hem de böyle bir yeteneklerinin olmayışından kaynaklanıyor. Bu nedenle, meşrulaştırma (veya entegrasyon) işi devlete kalıyor. Uluslararasılaşma, daha çok ulus-devletler arasındaki rekabeti vurgulayan bir süreçtir. Ulus-devletin yok olması demek, aynı zamanda uluslararası sermayenin ulusal ekonomik-politik farklılıklardan yararlanma yeteneğinin anlamını yitirmesi ve 'ulusları' birbirine karşı rekabet ettirme avantajlarının kaybolması demektir.[10]

10 Burada Erol Taymaz'ın uyarısı üzerine şunu belirtmek gerekiyor: Eşitsiz kapitalist gelişmenin yarattığı farklılıklar sermaye için daima bir avantaj yaratmaktadır. Bu 'ulusal' sınırlar içinde de geçerlidir. Örneğin, üretim sürecini azgelişmiş bir bölgeye transfer etme tehdidi (ve/veya açık bir tehdit olmadan böyle bir bölgenin varlığı dahi) sermaye için bir avantajdır. Fakat, buradaki avantaj daha çok **(gelişmiş bölgenin) emeğine karşı kazanılmış** bir avantajdır. Zira, ulusal sınırlar içinde başka bir bölgeye sermaye gücü devletin (ve yöneticilerinin) prestijinde gelişmiş bölgenin emeği gözünde bir düşmeye yol açabilir, ancak aynı zamanda azgelişmiş bölge insanları gözünde devletin prestijini arttırıcı bir olaydır. Yani, devlet ile sermayenin ulusal düzeyde rekabeti küreselleşmenin getirdiği kadar 'sıkı' olmayabilir. Öyle sanıyorum ki konumuz devlet olduğu sürece/için, küreselleşme ile, sermayenin farklılıklardan yararlanmasından çok, bu farklılıkların devletleri birbirleriyle karşı karşıya getirmek için kullanılması daha önemli. Ulus-devletin olmadığı bir durumda ise karşı karşıya getirecek devlet olmuyor. Özetle, burada vurgulanan, sermayenin (bölgesel-ulusal) farklılıklardan yararlanması avantajı değil, bu yaralanmada devletle gireceği ilişkinin ne çeşit olabileceğidir.

6. Uluslararası dayanışma?

Özetle, 'küreselleşme' ulus-devlet'in gücünü azalmakta, ancak yok olmasını getirmemekte ve gerektirmemektedir. Ulus-devletin varlığı uluslararası sermayeyi avantajlı kılmaktadır. Uluslararası akışkanlığın verdiği ekonomik ve politik farklılıklardan yararlanabilme yeteneği ulus-devletin varlığı ile doğrudan bağlantılıdır. Ulus-devletin yok olması ile (ulusal) ekonomik/politik farklılıklar eskisi kadar anlamlı olamayacak, uluslararası (daha doğrusu devletlerarası) rekabet diye bir olay kalmayacak, dolayısıyla sınırlarötesi akışkanlığın anlamı ortadan kalkacaktır. Ayrıca, ulus-devlet yöneticilerinin ayrı bir çıkar grubu oluşturmaları, uluslarüstü bir düzenleyiciye (devlete) 'ulusal' egemenliğin teslimini sorunlu kılmaktadır. Ancak, küreselleşme uluslaraşırı organizasyonların etkin (ulusal) politika üretiminde artan bir rol oynamalarını sağlamıştır. Bu anlamda, IMF gibi uluslaraşırı örgütler bir nevi uluslaraşırı devlet kurumu tavrı takınmaktadır/statüsünü uyarlamaktadır. Fakat, IMF gibi organizasyonlar da ancak ulus-devlet aracılığıyla çalışabilmektedir. Dolayısıyla, ulus-devlet devam etmektedir. Ancak, karşı karşıya olduğu bir çelişki vardır; küresel kapitalist birikimi sağlayacak 'ulusal' politikalar uygulamak durumundadır. Küreselleşme yoğunlaştıkça bu çelişki de yoğunlaşacaktır. Devlet, ulusu ile küresel sermaye arasında bir 'aracı' olmaktan çok küresel sermayenin dayatmalarını yerine getiren bir kurum olmaya devam edecektir. Devletin 'göreceli özerkliği', muhtemelen, daha da azalacak ve işlevi sadece uluslararası sermayenin isteklerini yerine getirmek doğrultusunda gelişecektir.

Ulus-devletin devamı aynı zamanda işçi hareketinin de ulusal düzeyde devamı demektir. Ulusal sınırlar içinde ve 'ulusal çıkar' miti ile sınırlı bir işçi hareketi, uluslararası sermayeye karşı bölünmüş bir işçi hareketidir. Sermayenin uluslararasılaşması, işçi hareketlerinin/sendikaların, sermayenin yapısını takip eden 'ikincil' organizasyonlar olarak, uluslararasılaşmasını getirebilir. Ancak, ulus-devletin varlığı uluslararası bir işçi hareketi ihtimalini azaltmaktadır. Bu anlamda, ('işlevsel' bir sav olarak), ulus-devletin varlığının aynı zamanda emek hareketini ulusal düzeyde tutmak gibi işlevi olduğu da iddia edilebilir. Diğer taraftan, işçi çıkarlarının ve refah devleti gibi kazanımarın da ulusal olması nedeniyle uluslararası sendikalar yaratmada bir zorluk vardır. Emek hareketinin uluslararası bir dayanışmaya girebilmesi ise ortak çıkar(lar)a bağlıdır. Uluslararası bir dayanışma iki farklı ülke işçisinin benzer yaşam koşullarında olmasına, ülkelerin aynı piyasa içinde olmalarına ve kültürel olarak birbirine yakın olmalarına bağlıdır (Radice 1972). Bir Üçüncü Dünya ülkesi işçisinin çıkarları ile gelişmiş bir ülke işçisinin çıkarları aynı olmayabilir, hatta birbirleriyle çatışır nitelikte olabilir. Uluslararası şirketlerin değişik ülkelerdeki işyerlerini kapsayan uluslararası bir toplu sözleşme ise, uluslararası sendikaların yokluğuna ek olarak, ülkelerin farklı toplu pazarlık

sistemleri, dayanışma grevi gibi ikincil eylemlerin farklı (ulusal) hukuki statüleri ve ulusal düzeyde dahi sendikal hareketin fragmantasyonu nedeni ile zordur. Böyle bir durumda, uluslararası işçi hareketi entegrasyondan çok koordinasyona önem vermelidir. Bu koordinasyonun sağlanmasında, devlet sendika liderlerinin düzenli olarak buluşmalarına öncülük edip imkânlar yaratabileceği görüşü vardır (bakınız Machintosh ve Wainwright 1987). Fakat, böyle bir 'alternatif devlet' görüşünün/beklentisinin sorunu, böyle 'alternatif politikaların' **kapitalist** devletin politikalarıyla 'ne kadar' uyumlu olacağından kaynaklanıyor. Zira, emeği destekleyecek alternatif politikalar küresel sermaye için 'itici' nitelikte olabilir. Dahası, bu 'itici'liğin devlet yöneticilerinin çıkarlarına olumsuz etki yapabilecek bir çok sonuçları olabilir. Ancak, ulusal düzeyde kalmış devlet (gene ulusal düzeyde kalmış) sendikalarla, uluslararası sermayeye karşı potansiyel ortak çıkarlara/işbirliği şartlarına sahip olabilir. Çünkü, küreselleşme hem devletin, hem de emeğin gücünü azaltmaktadır. Devletin alternatif politikalarla öncülük yaparak sendikalarla işbirliğine girmesi, daha çok onun uluslararası sermaye ile arasındaki ilişkinin rekabet mi, ortaklık ilişkisi mi olduğuna bağlı bulunacaktır.

KAYNAKLAR

Andreff, W. (1984) The International Centralisation of Capital; Re-ordering Of World Capitalism, *Capital and Class*, 22 sayfa 59-81.

Alavi, H. (1982) State and Class Under Peripheral Capitalism, Alavi, H. ve Shanin, J. (derleyenler), *Introduction to the Sociology of 'Developing' Countries*, Macmillan, London.

Bina, C. ve Yagmanian, B. (1991) The Post-War Global Accumulation and Transnationalisation of *Capital, Capital and Class*, 43, sayfa 107-130.

Block, F. (1980) Beyond Relative Autonomy: State Managers as Historical Subjects, *Socialist Register*, sayfa 227-242.

Burnam, P. (1991) Neo-Gramscian Hegemony and The International Order, *Capital and Class*, 45, sayfa 73-93.

Clarke, S. (1987) Capitalist Crisis and The Rise of Monetarism, *Socialist Register*, sayfa 393-427.

Cowling, K. ve Sugden, R. (1987) *Transnational Monopoly Capitalism*, Wheatsheaf Books, Sussex.

Cox, R.W. (1992) Global Perestroika, *Socialist Register*, sayfa 26-41.

(1987) *Production, Power, and the World Order. Social Forces in the Making of History*, Columbia University Press, New York.

Cox, R.W. ve Jacobson H.K. (1974) The Anotomy of Influence, Cox ve Jacobson (derleyenler) *The Anotomy of Influence: Decision Making in International Organisation*, Yale University Press, New York.

Crouch, C. (1979) The State, Capital and Liberal Democracy, Crouch, C. (derleyen), *State and Economy*

in Contemporary Capitalism, Croom Helm, London.

Doğan, Y. (1990) IMF On Yıl Türk Mutfağından Çıkmadı, *Milliyet*, 29.1.1990.

Edwards, P. (1988) *Conflict at Work: A Materialist Analysis of Workplace Relations*, Basil Blackwell, Oxford.

Evans, P. (1979) *Dependent Development: The Allience of Multinational, State and the Local Capital in Brasil*, Princeton University Press, New Jersey.

Ganguli. B.N. (1974) *Multinational Corporations*, S.Chand & Co. (put) ltd. New Delhi.

Gennard, J. (1976) *Multinationals: Industrial Relations and The Trade Union Response*, Occasional Papers in Industrial Relations. Universities of Leeds and Nottingam.

Gilpin, R. (1987) *The Political Economy of International Relations*, Princeton University Press, New Jersey.

Gordon, D.M. (1988) The Global Economy: New Edifice of Crumbling Foundations?, *New Left Review*, 168, sayfa 24-66.

Hymer, S. (1975) International Firms and Modern Imperialism, Radice, H. (derleyen) *International Firms and Modern Imperialism*, Penguin, Middlesex.

Hyman, R. /1975) *Industrial Relations: A Marxist Introduction*, Macmillan, London.

Jenkins, R: (1987) *Transnational Corporations and Uneven Development: The Internationalisation of Capital and The Third World*, Methuen, London.

Jessop, B. (1977) Recent Theories of Capitalist State, *Cambridge Journal Of Economics*, 1, sayfa 352-373.

Jessop, B. (1990) *State Theory: Putting The Capitalist State In Its Place*, Polity, Oxford.

Lipietz, A. (1984) Imperialism or the Beast of Apocalypse, *Capital and Class*, 22, sayfa 81-109.

Macintosh, M. ve Wainwright, H. (1987) *A Taste of Power. The Politics of Local Economics*, Verso, London.

Marcussen, H.S. ve Torp, J.E. (1982) *The Internationalisation of Capital: The Prospects for the Third World*, Zed Books, London.

Marginson, P. (1991) *European Integration and Transnationas Management Union Relations in the Enterprise* (yayımlanmamış eser).

Martinelli, A. ve Somani, E. (1973) *Nation-States and Multi-National Corporations*, Multinational Corporations and Labour Unions, Nijmegen'de bir sempozyumdan seçilmiş bildiriler.

McMichael, P. ve Myhre, D. (1991) Global Regulations vs. Nation-State: Agro-Food Systems and The New Politics of Capital, *Capital and Class*, 43, sayfa 83-107.

Miliband, R. (1965) Marx and the State, *Socialist Register*, sayfa 278-296.

Miliband, R. (1969) *The State in Capitalist Society: The Analysis of the Western of Power*, Quartet Books, London.

Murray, R. (1975) The Internationalisation of Capital and the Nation-State, Radice, H. (derleyen), *International Firms and Modern Imperialism*, Penguin, Middlesex.

Müller, T. (1973) *Comments on the Role and Function of Multinational Corporations*, Multinational Corporations and Labour Unions, Nijmegen'de bir sempozyumdan seçilmiş bildiriler.

Offe, C. ve Ronge, V. (1982) Theses on the Theory of the State, Giddens, A. ve Held, D. (derleyenler), Classes, Power and Conflict: *Classical and Contemporary Debates*, Macmillan, London.

Piccotto, S. (1991) The Internationalisation of the State, *Capital and Class*, 43, sayfa 43-65.

Pitelis, C. (1991) Beyond the Nation -State? The Transnational Firm and the Nation-State, *Capital and Class*, 43, sayfa 131-153.

Pooley, S. (1991) The State Rules O.K? The Continuing Political Economy of Nation States *Capital and Class*, 43, sayfa 65-82.

Radice, H. (1972) Towards International Bargaining? An Examination of the Problems and Prospects, Radice, H. (derleyen), *International Industrial Relations*, The Industrial Society and Young European Management Association Publication, London.

Radice, H. (1984) The National Economy: A Keynesian Myth, *Capital and Class*, 22. sayfa 111-141.

Strange, S. (1974) IMF: Monetary Managers, Cox ve Jacobson'ın derlemesinde.

Singer, P. (1985) Capital and the Nation State: A Historical Interpretation, Walton, J. (derleyen), *Capital and Labour in Urbanised World*.

UNCTC (1988) *Transnational Corporations in World Development*, United Nations, New York.

Internationalisation of capital and the state

The state is essentially capitalist in a society where the means of production are owned by capitalists. This is because, the non-productive state class' prestige and 'well being' depends on the process of accumulation and investment which is controlled by capitalist. Therefore, a 'modus vivendi' with the capitalist class is sought by the state class. However, the idea that the state interventions reflects a consciouss strategy to maintain capitalist accumulation is too simple. The state is an arena of class struggle, and policies are outcomes of such struggle. Capitalists, however are better equipped in this struggle due to their control over the investment (accumulation) proccess and the media.

Internationalisation/globalisation of capital (i.e increasing mobility and concentration of international capital) poses new problems, requires new forms of intervention and new apparatusses. It reinforces the institutional separation which underlies state's dependence on capital(ist) accumulation. It decreases the power of the state *vis a vis* capital. Capital flight/relocation of production is a real threat, and has considerable consequences as far as the prestige of the state class is concerned. Therefore, the state has to secure 'sufficient' conditions in order to keep the capital within the country and/or to attract the potentially free-floating capital. Repression of progressive forces, restricted labour laws and so on are included in these 'conditions'. Mobility, also, enables international capital to avoid economic and political constraints at the state-level(s). Multinational companies tends to get in to a shape and structure which is least vulnerable to national policies. Globalisation narrows the parameters of the state interventions. In a 'globalised' context, it becomes more and more difficult to employ policies aimimg at 'national autonomy'. Also, crucial economic decisions tends to be no longer under popular scrunity. The 'relative autonomy' of the state decrerares for it becomes difficult to rermain immune from the imposing charecter of the international capital. It is with this internationalisation offices of Central Bankers and Finance Ministers (cruicial in adjusting 'international economy') started to become independent of their governments. However, there is no fundemental conflict between the

state and the international capital, the relations between them are that of 'rivalry and collusion'. Conflict with international capital takes place within the general framework of cooperation.

A supra-national state is unlikely. For it is difficult to see state managers surrendering national sovereignity to an international organisation. Also, there is no agreement on which method to be used, and on the definition of multinationals. Instead of a supra-national state, alredy-exisisting international organisations (e.g collective imperialist IMF), in which nation-states play a part, can adopt a transnational state status. Indeed, IMF is adopting such status, because it is involved in effective (national) policy making. Continuation of the nation-state is functional for two reasons. International capital is not beyond the contradictions of capitalism. It, too, needs to be legitimised which can only be done by the state. Secondly, continuation of the nation-states enables international capital to play-off one state against another. In other words, competition among the states to attract international capital gives an advantage to international capital. Therefore, nation-states continues within the multi-lateral, bi-lateral agreements and within the international organisations that are made/created to regulate international capitalism, but with a decreasing 'relative autonomy'.

Devletini arayan millet: Almanya örneği

*Ayşe Kadıoğlu**

Aşağıdaki yazı ondokuzuncu yüzyıl Alman uluslaşmasını ele almaktadır. İçinde bulunduğumuz dönemde bir yandan ulus-devletin siyasal bir düzenleme olarak çözülmesi gündemde iken bir yandan da Alman tipi bir yeniden uluslaşma süreci yaşanmaktadır. Küresellik retoriği ile etnik ve kültürel milliyetçilikler eşzamanlı olarak gündeme gelmiştir. Bu nedenle Alman uluslaşmasının özelliğini irdelemenin önemi artmaktadır. Aşağıdaki yazıda, Alman milliyetçiliğinin Alman ulus-devletinden yarım yüzyıl kadar önce doğmasından yola çıkılarak, millet ve devlet nosyonları arasında beliren yapısal ve zamansal mesafeye dikkat çekilmektedir. Bu mesafe nedeniyledir ki Alman milliyetçiliği etnik ve kültürel öğeleri ağır basan bir akım haline gelmiştir. Böylece beliren organik millet kavramını en açık biçimde sergileyenler Alman Romantikleri'dir. Aşağıdaki yazıda, abartılı, organik Alman kimlik anlayışı, Romantizm akımının temel özelliklerine başvurularak irdelenmeye çalışılmıştır.

Fransız devrimi sonrasında gündeme gelen, Aydınlanma karşıtı, organik milliyetçilik akımları Alman uluslaşmasını belirlemiş, 1848'de Frankfurt Ulusal Meclisi'nin başarısızlığı ise Almanya'da bir türlü tutunamayan Batı liberalizminin son birleşme denemesinin yenilgisi olması açısından bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Organik Alman kimlik anlayışı, 1871 sonrasında Almanya'ya akın eden yabancı işçileri ilgilendiren düzenlemelerde ifadesini bulmuştur. Yazıda ondokuzuncu yüzyılın sonunda ve daha sonraları Nazi döneminde yabancı işçiler ile ilgili düzenlemeler, Alman millet kavramı çerçevesinde incelenmiş ve bu düzenlemelerin günümüzde gözlemlenen, yabancıları toplumdan tecrit etmeye yönelik uzantılarına da değinilmiştir.

(*) Dr. Ayşe Kadıoğlu, Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesidir.

Ulus-devletin Çözülmesi mi, Yeniden Uluslaşma mı?

1991 yılının Kasım ayında New York'da, New School for Social Research bünyesinde düzenlenen "Evrensel Mülteci Akımları: Gelişen Politikalar ve İnsan Hakları" temalı uluslararası kongrede yeralan panel tartışmalarından birinde konu ulus-devletin yok olması üzerinde odaklaşmıştı.[1] Tartışmacılardan bir bölümü, son yıllarda artış gösteren bölgesel ortak politikalara olan eğilime işaret ederek, ulus-devletin bir kategori olarak çözülme sürecine girdiğini öne sürmekteydiler. Bu grubun çıkarsamalarının temelinde Avrupa Topluluğu'nun birleştirici politikalarına ve 1989 Kasım'ında Berlin duvarının yıkılması ile gündeme gelen sınırlararası hareketliliğe atfedilen önem yatmaktaydı. Modern siyasetin ayırdedici özelliği olan ulus-devlet gerçekten çözülme belirtileri mi göstermekte idi? Aynı kongrede karşıt görüştekiler ise, artan mülteci akımları karşısında beliren dışlayıcı kurumsal düzenlemelere, yükselen sınırları ve sıklıkla gözlemlenen yabancı düşmanlığına işaret ederek, evrensel bir yeniden-uluslaşma eğiliminden sözetmekteydiler. Örneğin, "Mülteci Politikaları ve Halkın Tutumu" başlıklı yazısında, İngiliz, Alman ve Fransız deneyimlerini karşılaştıran Robin Cohen, bu ülkelere girmek isteyen yabancıların sayısındaki artışa karşın, devlet politikalarında mülteci akımı konusunda gidilen sınırlamaları ve vatandaşların yabancılara gösterdiği hoşgörünün aşınmasını gündeme getirmekteydi. (Cohen, 1991).

Kongre gündeminde tartışılan tüm bu gelişmeler, son yıllarda yükselen milliyetçilik akımlarının, ulus-devletin temelinde yatan etnik ve kültürel öğeleri ağırlıklı olarak gündeme getirdiğini göstermektedir. Etnik mahallelerin, korunan varoşlardan sağlam sınırlarla ayrıldığı büyük Avrupa kentlerini, Umberto Eco'nun söylediği gibi, kabile ruhunun egemenliğinin ya da "yeni Ortaçağcılığın" (*neo-medievalism*) bir göstergesi olarak ele almak da mümkündür. (Eco, 1986). Kısacası, bir taraftan ulus-devletin çözülmesi tartışmaları gündemdeyken, diğer taraftan ulus-devletin etnik ve kültürel varlığının tesis edilmesi ve dolayısı ile de Ortaçağ kimliklerinin yeniden gündeme gelmesi sözkonusudur. Burada çözülen modern, akılcı ve siyasal bir düzenleme iken; tesis edilen, etnik ve kültürel bir birimdir. Yukarıda altı çizilen tartışmanın temelinde, devletlerin ne derece bir 'ulus' temasına dayanarak inşa edildiklerinden kaynaklanan farklılıklar yatmaktadır. Buna göre, *Kulturnation* (kültürel ulus), etnik, kültürel, dil veya din esasına dayalı, geleneksel bir birlikteliğin ifadesi iken; *Staatnation* (devletsel millet), akılcı, siyasal ve modern bir düzenlemeyi ifade etmektedir. *Kulturnation* olma eğilimi, belki de en açık biçimde Avrupa ülkelerinin göç ve siyasal iltica ile ilgili düzenlemelerinde gözlemlenmektedir.

İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında, Batı Avrupa ülkeleri ve Amerika Birleşik Devletleri'nde gözlemlenen, demografik ya da diplomatik nedenlerle

1 Aşağıdaki yazının bir bölümü bu kongrede sunulan tebliğden alınmıştır.

yabancılara açıklığı vurgulayan sınır politikalarının yerini, 1970'lerin ortalarından itibaren genelde dışlayıcı düzenlemeler almıştır. Önceleri genel göç politikalarında gözlemlenen bu eğilim son yıllarda da siyasal mültecileri ilgilendiren düzenlemelerde kendini göstermektedir. Genel dışlayıcı politikaların temelinde, siyasal mülteci ile, amacı sadece daha zengin bir ülkede yaşamak olan ekonomik göçmen ayırımının altı çizilmektedir. Bu ayırımı vurgulayan retorik, kendisini siyasal bir mülteci gibi sunan "haksız" ekonomik göçmenlere karşı resmi otoriteleri uyarmakta, sonuçta da siyasal mülteci tanımlamasına bir sınırlama ve keyfilik getirmektedir. Siyasal mültecilere açık bir ülke olan Federal Almanya Cumhuriyeti'nde, siyasal ilticanın istismarı retoriğinden hareketle, 1980'lerin ikinci yarısında sınırlayıcı düzenlemelere gidilmiştir. İngiltere'de ise, örneğin, Thatcher'ın katı tutumuna daha yumuşak bir alternatif oluşturması beklenen Başbakan John Major, Haziran 1991'de gerçekleşen Lüksemburg'daki Avrupa zirvesinde yaptığı konuşmada -sırf Roma, Paris ve Londra'da yaşamayı Bombay ya da Cezayir'den daha cazip buldukları için- sınırları zorlayanların tümüne kapıların açılamayacağını ifade ederek, söz konusu retoriğin bir sınır kontrol aracı olarak kullanılmaya başlandığını açık bir biçimde ortaya koymuştur. (Cohen, 1991). 1980'lerin ikinci yarısından başlayarak, "hoşgörü eşiği" (*seuil de tolerance*) tartışmaları ile çalkalanan Fransa'da ise, bir mahallede yaşayan yabancıların sayısı o mahallenin nüfusunun % 10'unu geçtiği takdirde, ırkçı olayların patlak vermesinin şaşırtıcı olmadığı öne sürülmüş ve 1988'de dönemin Sosyalist İçişleri Bakanı, Fransa'nın Üçüncü Dünya ülkelerinden gelen tüm yoksulları barındıramayacağının altını çizerek, Üçüncü Dünya'ya yardımın da bir sınırı olduğunu belirtmiştir. (Husbands, 1991).

Avrupa Topluluğu'na üye ülkelerde, topluluk dışı ülkelerden olan göç akımlarına kısıtlamalar getirme yoluna gidilmiştir. Siyasal iltica ve göç konularında, tarihsel olarak liberal politikalar izleyen üye ülkelerde bile, değişen dünya koşulları, daha katı ve sınırlayıcı düzenlemelere gidilmesine yol açmıştır. Örneğin 1991'in ortalarında, İtalyan hükümeti, Arnavutluk'tan gelen göçmen ve siyasal mültecileri sınır dışı etmiştir. Avrupa Topluluğu'na üye olmaya talip diğer ülkeler ise bu "Avrupalı" tutumu benimsediklerini göstermek uğruna, sınırlamalar ve dışlayıcı politikalar benimsemek konusunda adeta yarışmaya başlamışlardır.[2] Dışlayıcı politikalar, özellikle teorik ve hukuksal bakımdan en güçlü temellerini Almanya'da bulmaktadır.

Ulus-devletin çözülmesinin tartışıldığı bir ortamda, Demokratik Alman Cumhuriyeti'nin Federal Almanya Cumhuriyeti'ne katılması, Almanya'nın etnik ve kültürel bir birlik olarak yeniden-uluslaşmasını gündeme getirmiştir. Bugün

2 Örneğin, topluluk üyeliğine talip Avusturya'da sınır düzenlemelerinde gözle görülür bir katılaşma olmuştur. Avrupa'nın parçası olmaya pek meraklı olan Çekler de, Murat Belge'nin deyimiyle "Avrupa'lı olmayı en olumsuz, en tatsız ucundan yakalamış; çeşitli Batı ülkelerinin kültürel ırkçıları gibi birilerini 'aşağı insan' ilan ettiği ölçüde kendini daha 'Avrupalı' " görmeye başlamışlardır. Murat Belge, 1993, Çek Cumhuriyeti ve Vize, *Nokta*, 11/27, 27 Haziran/3 Temmuz 1993.

Almanya'da halen geçerliliğini koruyan kan prensibine dayalı vatandaşlık politikaları, bir yandan bu ülke topraklarında aşağı yukarı otuz yıldır yaşayan yabancıların sistematik olarak siyasal yaşantının dışında bırakılmasına yol açarken, diğer yandan, Doğu Avrupa ülkelerinden ya da eski Sovyetler Birliği'nden gelen Alman kökenli göçmenlerin tam vatandaşlık haklarından yararlanmalarını sağlamaktadır. Almanya'nın etnik ve kültürel öğeleri ağır basan bir ulus-devlet -bir *Kulturnation*- olarak gelişmesinin nedenleri Alman milliyetçiliğinin evrim sürecinde bulunabilir. Aşağıda, Alman milliyetçiliğini ve birleşik Almanya'ya duyulan özlemi en yoğun bir biçimde dile getiren ondokuzuncu yüzyıl Romantizm akımının ayırdedici özellikleri vurgulanarak; bugün hâlâ geçerliliğini koruyan, Ralf Dahrendorf'un deyimiyle "Almanya Sorusu"nun (*The German Question*) oluşmasına yol açan uluslaşma sürecine ışık tutulacaktır. (Dahrendorf, 1967).

Romantizm ve Alman Milliyetçiliği

Avrupa'da 1789-1948 yılları arasında, özellikle edebiyat ve siyaset alanlarında etkin olan Romantizm akımı temelde Aydınlanma çağının "kuru" akılcılığına tepkiyi dile getirmiştir. Bir Aydınlanma çağı düşünürü olmasına karşın, Romantik düşüncenin ilk tohumları Jean Jacques Rousseau'nun felsefesinde gözlemlenebilir. Onsekizinci yüzyılın ortalarında, Fransız bestecisi Jean Philippe Rameau ile girdiği polemikte, müzikte melodinin ve özgür yaratıcılığın armoniden ve biçimsel kurallardan daha önemli olduğunu vurgulayan Rousseau, bu düşüncesi ile Aydınlanma çağının akılcılığını sorgulamış ve Romantizm akımının temellerini atmıştır. Rousseau, 1750'de Dijon Akademisi'nde ödül alan *Sanat ve Bilimin Ahlâksal Etkileri Üzerine Söylev* başlıklı yazısında, yaşadığı dönemde bilim ve sanat alanlarında gözlemlediği yoz ve yapmacık eğilimleri eleştirirken, doğallığa olan gizli bir özlemi dile getirmiştir.[3]

> Mahirane çalışmaların ve rafine zevklerin haz verici sanatları sisteme indirgediği günümüzde, modern tavırlara aşağılık ve aldatıcı bir uyum hakim olmuştur; böylelikle her dimağın aynı kalıptan döküldüğü izlenimi uyanmaktadır. Nezaket bunu gerektiriyor; edeb şunu gerektiriyor; merasimin kendi biçimleri var, modanın kendi kuralları var ve biz daima bunları izlemek zorundayız, asla kendi doğamızın kışkırtmalarını değil... Bu çağın aydın tinine borçlu olduğumuz, içtenlik ve şehirlilik ile övünen, yeknesak ve aldatıcı nezaket perdesinin arkasında kıskançlık, şüphe, korku, soğukluk, ihtiyat, nefret ve hile yatmaktadır... Bilim ve sanat ilerlediği nisbette bizim de dimağlarımız yozlaşmaktadır. (Rousseau, 1983:6-7)

3 Burada ve aşağıda, bağımsız paragraflar halinde aktarılan alıntılar, yazar tarafından tercüme edilmiştir.

İlginçtir ki, bir Fransız düşünürün satırlarında belki de biraz erken ifadesini bulan Romantizm, Almanya'da, Fransız karşıtı bir tavır izlemeyi Aydınlanma'ya olan tepki ile özdeşleştirmiştir. Önceleri, Fransız zevkine ve Voltaire'in yazılarına yöneltilen eleştiriler ile birlikte kültürel bir isyan olarak ortaya çıkan Alman Romantizmin öncülüğünü bir tiyatro yazarı ve düşünür Gothold Ephraim Lessing yapmıştır. Alman ruhuna ve halkına ait milliyetçi bir tiyatronun savunuculuğunu yapan Lessing, onsekizinci yüzyılın ortalarında Fransız tiyatrosunun yapmacıklığını eleştirmiştir. Diğer Alman Romantikleri arasında, Novalis takma ismini kullanan şair-düşünür Friedrich Freiherr von Hardenberg (1772-1801), edebiyat tarihçisi Karl Wilhelm Friedrich Schlegel (1772-1829), tiyatro yazarı Heinrich von Kleist (1777-1811), beden eğitiminin babası sayılan ve Almanya'da Jimnastik Okulları'nı (*Turnvereine*) kuran Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852) sayılabilir.

Alman siyaset alanında etkin olan Romantiklerin başını ise farklı milliyetçilik anlayışı ile Adam Müller (1779-1829) çekmiştir. Batı'nın yozlaştırıcı etkisi karşısında Avusturya önderliğinde bir birleşik Alman direnişinin savunucusu olan Müller Fransız kozmopolitliğinin sert bir eleştirisini yaparken, Alman ulusal varlığının da üstünlüğünü vurgulamıştır:

> Bağımsız dimağlardan oluşan kozmopolit bir toplumun üyesi olduğunu beyan etmek, bir kimsenin cinsiyetsiz ve şerefsiz olduğunu beyan etmek kadar küçük düşürücü olmalıdır. Şerefimizin kaynağında kendi yaşantımızı daha yüksek bir varlık uğruna feda etmedeki ebedi hazırlığımız yatar. Nedir bu daha yüksek varlık? Bir bilinmeyen ve belirsiz mi? Hayır. Bu daha yüksek varlık ulusal mevcudiyettir. Onun korunması onurumuzun en yüksek mihenk taşıdır. (Kohn, 1967:192-193).

Onsekizinci yüzyılın Akılcılığını, sağduyusunu boş ve yapay bulan Romantikler, bireyin gücünün kaynağını akıl ve zihinde değil sezgi ve duygularda aramışlardır. Romantizm akımını Alman milliyetçiliğin özgünlüğü çerçevesinde değerlendiren Kohn, Romantiklerin insanın ihtiraslı olduğu nisbette daha mükemmel bir yaşam sürdürebileceğine inandıklarını öne sürer:

> İhtiras, benliğinin en içindeki karanlık dürtülere boyun eğen sanatçının, şairin, gözlemcinin ayrıcalıklı hakkı idi. Bu akıl dışı ve bilinç altının keşfi, kişinin anlayışını ve şiiri zenginleştirmekte idi... Bu yeni keşfedilen derinlik, kendi içinde, akılcı hukuk düzenine ve topluma bir tehdit barındırıyordu. Bu bir ölçek veya kontrol kıstası olmaktan ziyade kişinin benliğini kaybettiren bir derinlik idi. (Kohn, 1967:169-170).

Romantizm akımının Alman milliyetçiliğinin irdelenmesi açısından önemi bu milliyetçilik tipinin karanlık ve akıldışı özelliklerini ortaya çıkarmasında yatmaktadır. Almanya ile Batı'yı birbirine karşıt kutuplara yerleştiren Romantikler,

her fırsatta Almanya'nın özel misyonunu ve millet olarak seçkinliğini vurgulamışlardır. Bunun sonucunda Nasyonal Sosyalist dünya görüşü'nün (*Weltanschauung*) temelinde yatan *Völkisch* (milliyetçi-halkçı) ideoloji tanımlanmaya başlanmıştır. Amanya'da, Batı ile olan kavga Batı liberalizmi ile olan kavgaya dönüşmüştür. (Bracher, 1970:25). Böylelikle resmedilmeye başlanan milliyetçilik ile, evrensel ve insancı (*humanitarian*) özgürlük anlayışının yerine karşılıksız ve eşsiz bir itaat talep edilmeye başlanmıştır. Batı siyasal düşüncesi ile Alman dimağının derin bir çatlak ile birbirinden ayrılması nedeniyle, Almanya'nın bu çok özel mukadderatı kendi içinde Batı karşıtı nitelikler barındırmıştır. Batı ve Aydınlanma karşıtlığı en açık ifadesini Fransızlara yöneltilen eleştirilerde bulmuştur. Örneğin, ünlü *Alman Ulusuna Söylevler*'inde Romantik Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) sık sık bu temayı işlemiştir. Fichte'ye göre sadece Almanlar bir ulus olmanın gerektirdiği özgünlüğe sahiptiler. Oysa, Fransızlar ırk karmaşası ve yabancı etkileşimler nedeniyle köklerinden uzaklaşmışlardır. Fichte'ye göre Almanlar doğal olarak bir ulus iken, Fransızlar sadece tarihsel nedenlerle uluslaşmışlardır. (Kohn, 1967:243).

Fransız devrimi sonrasında, dönemin Romantik filozofları Almanya'nın uluslaşmasının geç kalmasından duydukları endişeyi her fırsatta dile getirmişlerdir. Bu tema, onsekizinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkan -ve gençliğinde Johann Wolfgang von Goethe'yi de (1749-1832) etkileyen- *Sturm und Drang* (Fırtına ve Şiddet) edebiyat akımının öncülerinden Johann Gottfried von Herder'in (1744-1803) yazılarında açık bir şekilde ifade edilmiştir. Dönemin yaygın geç/geri kalma endişesini, *Sturm und Drang*'ın doğayı, duyguları öne çıkaran, akıl-karşıtı yaklaşımı ile birleştiren Herder, organik bir ulus anlayışının öncülerinden olmuştur. Herder, 1798'de Almanya'yı şu sözleriyle "uyandırmaya" çalışmıştır:

> Almanya, uyukluyor musun? Bak, etrafında neler oluyor, sana ne oldu. Bunu hisset, uyan!... Komşun Polonya'yı gör, önceleri öylesine güçlü ve kibirli, onuru kırılmış ve dağınık bir şekilde üç fatihin önünde diz çökmüş. Doğu'ndaki Dev'e bak; ona kılıcını ve sopasını sallamayı sen öğretmiştin. Batı'ya doğru bak: orada çevik ve hevesli bir savaşçı kudretine ve tarihine güvenerek yüzüne bakıyor. Ve sen hâlâ bir erkek gibi ayağa kalkmak ve tedbirlice birleşmekte oyalanıyor musun?... İsmin rüzgârla birlikte yok mu olmalı? Sen de yabancıların önünde diz çöküp, bölünecek misin? Atalarının hiçbiri, kendi yüreğin, dilin, senin için hiçbir anlam ifade etmiyor mu?... Saraylar ve soylu papazlar seni korumaz... Kendini koruyamayan, özgürlüğe layık mıdır? (Kohn, 1967:137).

Fichte ise, Batı Akılcılığına karşı yürüttüğü savaşı Herder'den çok daha ileriye götürmüş ve dikkatini Almanya'nın özel mukadderatı üzerinde yoğunlaştırmıştır. Fichte'ye göre Almanya'yı Fransa'dan ayıran en önemli özelliği tarihte oynayacağı özel rol ve misyonda gizliydi. Ulus tanımlamasında, organik ve doğal unsurlara

ağırlık veren Fichte böyle bir cemaati (*Gemeinschaft*) mekanik ve akılcı bir toplumdan (*Gesellschaft*) daha üstün görüyordu.[4] Böylesine bir ulus anlayışı, devlet ile oluşturulan birliğin çok daha ötesinde bir oluşuma işaret etmektedir.

İlginçtir ki genelde tüm Romantiklerin çizgisi, isyankârlıktan tutuculuğa ve bazen de ırkçılığa doğru giden bir yol izlemiştir. Devlet öncesi bir ulusu uyandırmayı amaçlayan bu akım ile dönemin ana sonuçları, çatışmaları ve özlemleri dile getirilmiş, Almanya'da Nasyonel Sosyalizme uzanan çizginin felsefi temelleri atılmıştır. Romantik Jahn'ın hayallerini süsleyen Büyük Almanya'nın sınırları içinde Hollanda, İsviçre, Avusturya ve Danimarka gibi ülkeler de yer almaktaydı. Jahn, Ortaçağ'da Prusya'yı güçlü bir devlete dönüştüren Töton Şövalyelerinin çağrışımıyla, bu Büyük Almanya'nın başkentine *Teutonia* ismini vermeyi uygun görmüştür. Jahn'ın 1810'larda dile getirdiği *Teutonia* hayali, Hitler'in Germania'sından pek de farklı değildir. (Bracher, 1970:26).

Alman Uluslaşması

Dahrendorf, "Almanya Sorusu" nosyonunu literatüre sokarken aslında bir dizi soruya yanıt aramıştır. (Dahrendorf, 1967:3-17). Nasyonal Sosyalizm nasıl mümkün olabilmiştir? Auschwitz nasıl gerçekleşebilmiştir? Neden diğer Avrupa ülkelerinde sadece eğilim olarak varolan akımlar Almanya'da toplumsal bir dava haline gelebilmiştir? Bu gibi İkinci Dünya Savaşı sonrasında zihinleri meşgul eden soruların yanısıra, Dahrendorf "Almanya Sorusu"nu şöyle dile getirmiştir:

> Bir liberalizm anlayışına göre, insan ancak bilgiye deneysel bir yaklaşımın, sosyal güçlerin rekabetinin ve serbest siyasal kurumların uzlaştığı yerde özgür olabilir. Bu anlayış Almanya'da hiçbir zaman gerçek anlamda yerleşmedi. Neden? İşte bu, "Almanya Sorusu"dur. (Dahrendorf, 1967:17).

Burada sözü edilen liberalizm anlayışı *ancién regime*'e karşı bireyselciliği öne çıkaran, faydacı (*utilitarian*) ve akılcı nosyonlar içermektedir. Bu anlayışın Almanya'da neden yerleşmediği sorusunu yanıtlamaya çalışırken Romantiklerin yazdıkları satırlar arasında iz sürmek anlamlıdır. Çünkü, Romantikler hep bu klasik liberal anlayış ile savaşmışlardır. Dahrendorf'un söylediği gibi; "Almanya sadece Batı'dan farklı değildir, farklı olmayı istemektedir". (Dahrendorf, 1967:9). İşte, Alman milliyetçilik anlayışında da bu farklılık vurgulanmaktadır.

Ondokuzuncu yüzyılda, uluslaşmanın gecikmesinin Alman siyasal tarihi açısından önemi büyüktür. Bu gecikmenin nedenleri çeşitlidir. Şüphesiz, feodal yapının çözüldüğü dönemde merkez-çevre çatışmasında, Almanya'da, İngiltere ve Fransa'nın aksine, çevrenin ağırlıklı olması, feodal bağlılık ilişkilerinin yerini

4 Aslında Ferdinand Toennies'in 1887 tarihli *Gemeinschaft und Gesellschaft*'ının temelleri bu düşüncede yatmaktadır. Bkz., Bracher, 1970:24.

ticari ilişkilere bırakmasını geciktirmiştir. Almanya'da feodal ilişkileri yeniden kurumsallaştıran ve köylüyü toprağa iyice bağlayan güçlü toprak ağalarının (*Junkers, Junge Herren*'den -genç beyler- türetilmiştir) bulunması ve burjuvazinin zayıflığı toplumsal dönüşümü sekteye uğratmış ve modernleşme ancak "tepeden inme" yöntemlerle gerçekleşebilmiştir.[5] Kendi başına bir güç odağı oluşturamayan zayıf burjuvazi, toprak ağaları ile işbirliği yapma yoluna gitmiş ve böylelikle siyasal bir güç unsuru olma şansını yitirmiştir. Bu açılardan durum, örneğin İngiltere ile karşılaştırıldığında önemli farklılıklar göstermektedir.

İngiltere'de onüçüncü yüzyıldan bu yana kademeli olarak yerleşmiş hassas bir merkez-çevre dengesi, güçlü bir burjuvazi ve kitlesel şehirleşme yolu ile gerçekleşmiş bir sosyal dönüşüm gözlemlenmektedir.[6] Moore'un burjuvazinin olmadığı yerde demokrasi olmadığına dair gözlemi, Almanya'da neden yukarıda sözü edilen liberalizm anlayışının yerleşmediği konusunda aydınlatıcıdır. (Moore, 1966:418). Aslında, güçlü toprak ağaları (güçlü çevre) ve güçsüz burjuvazi ikilisi Nasyonal Sosyalizme giden yolun temel taşlarını oluşturmuştur. Kuşkusuz bu yapısal analiz Nasyonal Sosyalizmin onaltıncı yüzyıldan bu yana Almanya'nın değişmez alınyazısı olduğu sonucunu doğurmaz. Genel olarak, Fransız devrimi sonrasında Alman orta sınıfı, organik bir milliyetçilik anlayışına ve dolayısı ile ırkçı etkileşimlere eğilimli bir gelişme göstermiş olsa bile bazı dönüm noktaları bu eğilimi körüklemiştir. Alman tarihindeki bu yapısal özelliklere ek olarak, 1789, 1848, 1871, 1914, 1918, 1933, 1945, 1949 ve 1989'da gerçekleşen olayların, tarihin akış yönü üzerindeki etkileri açıktır. Aşağıda, ondokuzuncu yüzyılda belirleyici olan dönüm noktalarına değinilecektir.

Yukarıda Fransız devriminin ve onu izleyen Napoléon fetihlerinin Almanya'da yarattığı, Fransız ve Batı karşıtı ortamdan Romantik düşünce akımları çerçevesinde sözedilmişti. Fransız Devrimi ile birlikte doğan düşüncelere karşı alınan tavır Nazilerin ayırdedici özelliklerindendir. Yukarıda sözü edilen liberalizm anlayışının ve bireyselciliğin tarihten silinmesi Nazilerin temel hedeflerinden biriydi. Kısacası, Nasyonal Sosyalist ideoloji ile diğer ülkelerde sadece eğilim olarak varolduğu bilinen modernleşme karşıtı eğilimler toplumsal bir dava haline dönüşüyordu.[7] Bu nedenle, Nazilerin iktidara geldiği 1933 yılında yaptığı bir konuşmada, Hitler'in dava arkadaşı Goebbels, "1789 yılı bu vesile ile tarihten silinmiştir" diyebilmiştir.

5 Bu modernleşme biçimini Barrington Moore, "tepeden inme devrim" (*revolution from above*) olarak tanımlar. Bkz., Moore, 1966:432-452.

6 Burada kademeli sosyal dönüşüm ve şiddet arasındaki ilişkiye dikkat çekmek gerekir. Moore, kademeli dönüşümün asla daha az şiddet içeren bir dönüşüm olmadığına ve bunun Batı tarih biliminin genel bir yanılgısı olduğuna işaret eder. Moore'a göre, İngiltere'deki sosyal dönüşüm de genel anlamda şiddet içeren bir çözülme içermektedir. (Moore, 1966:3-39).

7 Burada Nasyonal Sosyalist ideolojinin 1934'e kadar belirleyici özelliği olan bir modernleşme karşıtlığından sözetmekteyim. Bilindiği gibi, iktidarda iyice yerleştikten sonra (30 Haziran 1934, "Uzun Bıçaklar Gecesi", literatürde belirleyici tarih olarak alınır), Nasyonal Sosyalizm aşırı modernist bir siyasal rejim özelliği göstermiştir.

(Bracher, 1970:10).

Fransız Devrimi'nin gerçekleştiği dönemde, üçyüzü aşkın Alman devleti bulunmaktaydı. Bunların içinde Prusya ve Avusturya en güçlüleriydi. Napoleon'un fetihleri ile birlikte, Prusya ve Avusturya dışındaki diğer bütün Alman devletleri Fransa denetiminde birleşmeye başlamışlardır. Böylece, Napoleon'un koruması altında, sayıları birleşmeler yoluyla azalan otuz kadar Alman devletinden oluşan Ren Konfederasyonu kurulmuştur. Napoleon'un devrilmesine değin süren bu birlik, daha sonra yerini Avusturyalı Prens Metternich'in girişimleriyle Avusturya önderliğinde otuzdokuz Alman devletinin birleşmesinden oluşan Alman Konfederasyonu'na bırakmıştır. Napoleon'un devrilmesi ve 1815 Viyana Kongresi sonrasında, Avrupa liberal ve milliyetçi akımlar ile çalkalanmıştır. Bu akımlar 1848'de çeşitli ayaklanmalara yol açmıştır. Aynı yıl, Alman Konfederasyonu'ndaki devletlerin liberal önderlerinin girişimiyle, birleşik Almanya'nın Anayasası'nı hazırlamak üzere, Frankfurt'ta bir Ulusal Meclis (*Frankfurter Nationalversammlung*) toplanmıştır. Frankfurt Ulusal Meclisi'nce hazırlanan Anayasa, liberal prensipler çerçevesinde bir Alman birliği öngörmüştür. Avusturya ve Prusya'nın desteği sağlanamadığı için, Frankfurt Ulusal Meclisi'nin birleşme çabaları sonuçsuz kalmış ve Meclis Haziran 1849'da dağıtılmıştır. Frankfurt Ulusal Meclisi'nin dağılması, Almanya'da liberal birleşme olasılığının sona ermesi ve milliyetçilik akımlarının şiddetlenmesi anlamına gelmiştir. 1848 sonrasında liberallerin bir kısmı Amerika'ya göç etmiş bir kısmı da saldırgan miliyetçilik akımlarına yönelmişlerdir. Kısacası, 1848'deki liberal birleşme çabalarının başarısızlığı, 1871'de Otto von Bismarck'ın tepeden inme birleştirme girişimlerini meşrulaştırmıştır. Liberallerin girişimlerini hayalperestlik olarak gören Bismarck, 1862'de Prusya Başbakanı olduğunda bu konudaki görüşlerini şöyle dile getirmişti:

> Dönemin büyük sorularının kararı, söylevler ve oy çoğunluğu ile değil -ki bu hata 1848 ve 1849'da yapılmıştır- kan ve demir ile verilecektir. (Garraty ve Gay, 1985:911).

Bismarck, 1864'de Danimarka, 1866'da Avusturya ve 1870'de Fransa'ya karşı kazanılan savaşlar sonunda, önce Alman devletlerini Prusya önderliğinde biraraya getirmiş, daha sonra da Avusturya'yı dışarıda bırakarak, Alman birliğini kurmuştur. Fransız devrimi ile başlayan ve Fransız karşıtı özellikler taşıyan Alman milliyetçiliğinin birleşme hedefi böylece gerçekleşmiş ve bu birleşme 1871'de Fransa'da, Versailles Sarayı'nda ilan edilmiştir. Yeni Alman İmparatorluğu'nun (*Reich*) ilanı için seçilen merasim yerinin Versailles Sarayı olmasının önemli sembolik anlamları vardır. Alman milliyetçiliğinin içinde barındırdığı saldırganlık bu dönemde Fransız karşıtlığı şeklinde kendini göstermiştir. Versailles'ın, tarihte sık sık Almanya'nın üstünlüğünün ilan edildiği merasimlere mekân olması ilginçtir. Bilindiği gibi, Nasyonel Sosyalistler de Birinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya'nın Versailles

Antlaşması'nı (Almanya'da "Versailles Diktası" olarak biliniyordu) imzalamak zorunda bırakıldığını öne sürmüşler ve İkinci Dünya Savaşı'nda Fransa'yı işgal ettikten sonra, üstünlüklerini ilan etmek için merasim yeri olarak yine Versailles Antlaşması'nın yapıldığı tren vagonunu seçmişlerdir. Alman birliğinin 1871'de Prusya önderliğinde kurulması, bu birlikte hiyerarşi ve disipline değer veren, askeri bir zihniyetin yerleşmesine neden olmuştur.[8]

Görüldüğü gibi Alman birliğinin ve ulus-devletinin oluşması, Alman milliyetçiliğinin ortaya çıkışından yarım yüzyıl sonra gerçekleşmiştir. Buna bağlı olarak, Alman milliyetçiliği, dönemin Romantiklerinin yazılarında da görüldüğü gibi siyasal bir birlikten ziyade etnik ve kültürel bir temele oturtulmuştur. Alman milliyetçiliğinin, Alman ulus-devletinden önce belirmesi nedeniyle, millet ve devlet kavramları zamansal olarak birbirinden ayrılmış ve ortaya devlet öncesinde varolan bir millet ya da "devletini arayan bir millet" çıkmıştır. Millet ve devlet kavramları arasındaki bu zamansal mesafe nedeniyle Alman milliyetçiliği etnik ve kültürel birlikteliğe öncelik veren bir boyut kazanmıştır. Örneğin, Fransa, İngiltere ve Amerika'da devlet adamlarının, hukukçuların ve yasama organlarının işi olan siyasal ve sosyal birlik, ulusal yaşantının kültürel göstergelerinden daha önce ortaya çıkmıştır. Oysa Almanya'da aydınların, yazarların ve eğitimcilerin işi olan kültürel canlanma siyasal ve sosyal birlikten daha önce belirmiştir. Brubaker tarihsel süreçlerin bu şekilde birbirini izleme düzenini şöyle değerlendirir:

> Eğer Fransız millet kavramı evrensel asimilasyonist ve devlet-merkezci ise, Alman millet kavramı da özel, organik ve Volk-merkezcidir. Ulusal duygular ulus-devletten önce geliştiği için, Alman ulus düşüncesi, ilk başta siyasal olmadığı gibi soyut bir vatandaşlık fikri ile de ilintili değildir. Bu siyasal-öncesi Alman milleti, bu devletini arayan millet, evrensel siyasal değerlerin bir taşıyıcısı olarak değil, organik kültürel, dil veya ırk birliğine dayalı bir topluluk -bir *Volksgemeinschaft*- olarak algılanmıştır. Bu anlayışa göre, etnik ve kültürel birlik, ulus olmanın birinci ve teşkil edici unsuru iken, siyasal birlik ondan türemiştir. (Brubaker, 1989a:8).

Etnik ve kültürel boyutları ile tanımlanan Alman milliyetçiliği, Fransız milliyetçiliğinin aksine, son derece dışlayıcı (asimilasyonist olmayan) özelliklere sahiptir. Fransız sömürgecilerinin asimilasyonist tavırları böylesine organik bir ulus anlayışı ile zaten bağdaşamazdı. Alman ve Fransız milliyetçiliklerini karşılaştıran Brubaker, şöyle bir gözlemde bulunur:

> Ütopya'nın tüm vatandaşlarının Ütopya dilini konuşmalarını istemek ile tüm Ütopya dilini konuşmaları Ütopya'nın vatandaşı yapmayı istemek farklı şeylerdir. Kabaca belirtildiğinde, birincisi, Fransız, ikincisi Alman ulus-

8 Eski bir deyişe göre, "Prusya ordusu olan bir ülke değil, ülkesi olan bir ordudur".

laşmasını belirtir. (Brubaker, 1989b:21).

Alman uluslaşması ile beliren bu organik milliyetçilik anlayışı vatandaşlık politikalarına yansımış ve Almanya'da vatandaşlık kan bağına dayandırılmıştır. Böylece, ırk esasına dayalı millet kuramlarının temelleri atılmıştır. Fransız kontu Joseph Arthur Gobineau'nun, 1853 yılında yayımladığı *İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine Deneme* adlı yapıtı, Darwin öncesi biyolojik belirlenimcilik kuramlarına bir örnek oluşturur. (Bracher, 1970:15). Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında Bavyera'da Bayreuth kentinde çalışmalarını sürdüren besteci Richard Wagner ve damadı İngiliz Houston Stewart Chamberlain de bu doğrultuda çalışmalar yapmışlardır. Chamberlain 1899'da yayımladığı *Ondokuzuncu Yüzyılın Temelleri* adlı yapıtında sadece Aryanların ve bunların içinde de Almanların yaratıcı bir kültüre sahip olabileceklerini belirtmiştir. (Bracher, 1970:16). Böylece vatandaşlık bir taraftan Fransız ve Amerikan geleneği içinde devlete sadakat esasına dayanarak tanımlanırken, diğer taraftan Alman geleneği ile biyolojik bir belirlenimciliğe dayandırılmıştır. Kısacası, bir tarafta sadakatın kanıtlanması suretiyle hareketliliğe açık bir vatandaşlık kavramı yer alırken, Alman vatandaşlığı durağan bir özellik kazanmıştır. Örneğin, 1870'de Alsace ve Lorraine'in Almanlar tarafından işgalinden sonra, Alman asıllı Alsacelıların Fransa'ya sadakatlerini bildirmeleri üzerine, tarihçi Heinrich von Treitschke, bu insanların aslında Alman olduklarını ve gerekirse bunu onlara zorla öğretmek gerektiğini vurgulayarak Alman vatandaşlığının bu durağan özelliğini vurgulamıştır. (Garraty ve Gay, 1985:915). Ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan Alman uluslaşması ile birlikte tanımlanmaya başlanan bu özel Alman kimliği, yirminci yüzyılın başından itibaren bugüne değin bu ülkede yaşayan yabancıların yaşamlarını olumsuz bir şekilde etkilemiştir.

Aşağı-İnsan (*Untermensch*) Felsefesi

Ondokuzuncu yüzyılda, siyasal sınırların ötesinde etnik ve kültürel bir anlamda tanımlanan bu abartılı Alman kimliği, 1871'den itibaren Almanya'da yaşayan yabancıların aşağı-insan olarak tanımlanmalarına yol açmıştır. Bu organik Alman kimliğinin en önemli uzantısı, yabancıların konumlarını belirleyen devlet politikalarıdır. Yabancıları kapsayan politikaların temelinde yatan tema, bugün hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Bu her fırsatta tekrarlanan Almanya'nın bir göç ülkesi olmadığı temasıdır. Sonuçta, Almanya'ya gelen yabancı işgücünün hukuksal durumu 1871'den itibaren "geçici" olarak nitelendirilmiştir. Organik Alman kimliği nedeniyle asimilasyona izin vermeyen yabancılar hukuku, tarih boyunca bu "geçici"liği pekiştirmiştir. Almanya'da yaşanan farklı uluslaşma süreci nedeniyle, tarih boyunca bu ülkede yaşayan yabancıların Almanlaşmalarına olanaksız gözüyle bakılmıştır. Zaten devlet politikalarında da Almanlaştırma eğilimine pek rastlanmamakta, daha ziyade, yabancıları bir alt grup olarak toplumdan tecrit etme yoluna gidilmektedir. Yabancıların topluma intibak edememelerinin kökeninde

ise devlet politikalarıyla pekiştirilen bu dışlanma yerine, onların kendi kültürel geleneklerinden kaynaklanan farklılıklar aranmaktadır.

Almanya'da aşağı-insan tanımlamasına ilk maruz kalan yabancılar, ondokuzuncu yüzyılın sonlarında Ruhr bölgesine akın eden Polonyalılardır. Aslında tarım sektöründe çalışmak üzere Almanya'ya gelen Polonyalıların 1890'daki yasalara göre bekleme süresi (*Karenzzeit*) denilen mevsimde (15 Kasım - 1 Nisan arası) ülkeyi terketmeleri gerekiyordu. (Esser ve Korte, 1985:166). Oysa bu işçiler genellikle ülkeyi terketmemişler ve Almanya'nın Batı'sındaki sanayileşen bölgelere göç ederek maden ocaklarında ve sanayi işkollarında çalışmaya başlamışlardır. Böylece bu bölgelerde, Almanya'nın ilk etnik azınlık mahalleleri oluşmaya başlamıştır. 1880'lerde, "aşırı yabancılaşma" (*Überfremdung*) teması siyasal tartışmaların odak noktası olmuştur. Bu nedenle Bismarck bir kısım Polonyalı'yı sınır dışı etmiştir. (Rhoades, 1978). 1908'de ise Lehçe'nin kamusal alanlarda kullanımı yasaklanmıştır. Bunun üzerine, Polonyalılar, ünlü "sağır meclisleri"ni kurmuşlar ve buralarda hiç konuşmadan dağıttıkları Lehçe yazılı metinler yoluyla seslerini duyurmaya çalışmışlardır (Castles ve Kosack, 1985:20).

Yabancıların toplumdan tecrit edilmelerinin en çarpıcı örneği Nazi Almanya'sında yaşanmıştır. Naziler de Polonya sınırını geçer geçmez, sınır kentlerinde yabancı işçi ofisleri kurmaya başlamışlardır. Doğu cephesinde savaşın başlaması ve cepheye giden Almanların sayılarının artması ile yabancı işgücüne duyulan gereksinim artmıştır.

Böylece Rus savaşı esirleri de işgücüne katılmıştır. Naziler, Rus savaş esirlerini işgücüne katabilmek için belli şartlar öngörmüşlerdir. Örneğin, işgücüne katılacak esirlerin Moğol ya da Asya kökenli olmamaları ve yerli halkla karışıp komünist propagandası yapmamaları için Rusçadan başka dil bilmiyor olmaları gerekiyordu. Ayrıca bu esirlerin bireyler olarak dağınık bir biçimde işgücü ordusuna katılmaları istenmemiş, Alman işçilerinden tecrit edilerek büyük gruplar halinde istihdam edilmelerine karar verilmiştir. (Homze, 1967:74). Aslında gerek Polonyalıların, gerekse Rusların Nazi Almanya'sında istihdam edilmeleri, temelde ülkeyi bu aşağı-insanlardan temizleme politikası güden Nazilerin en çelişkili tutumlarından biridir.

Nazi Almanya'sında aşağı-insan olarak tecrit edilen ilk yabancılar olan Polonyalılar kimliklerini belirten bir etiketi sürekli taşımak zorunda bırakılmışlardır. Bir Alman işçiden daha az bir gelire rıza gösterdikleri için Polonyalı işçiler bir süre sonra işverenler tarafından tercih edilmeye başlamışlar ve sonuçta devlet bu işçilerin maaşlarını "sosyal eşitleme ödeneği" denilen bir vergiye bağlamıştır. (Homze, 1967:42). Amaç Alman ırkının çoğalmasını sağlamak olduğundan, Alman işçilere tanınan ücretli izin, hastalık ve yaşlılık ayrıcalıkları, gebelik, aile ve çocuk ödenekleri gibi hakların yabancı işçilere verilmesi yasaklanmıştır. Alman olanlar ile olmayanların birbirleri ile karışmalarını önlemek amacı ile Polonyalılar ile cinsel ilişkiler yasaklanmıştır. Bir Alman ile cinsel ilişkiye girmenin cezası Polonyalılar

için ölüm, Almanlar için ise hapis olarak tesbit edilmiştir.[9]

Nasyonal Sosyalist ideolojide de Romantiklerin önemle üzerinde durdukları modernite karşıtlığı belirgindir. Toprağa bağlılık ve tarım sektörünün yüceltilmesi, modernleşme ile değerlerini yitirmiş ve yozlaşmış halkın beden ve ruh sağlığına kavuşması için gerekli görülürken, gelecek nesillerin kentler yerine kırsal bölgelerde huzur içinde üremeleri sağlanmaya çalışılmıştır. Ne var ki köylüyü kahraman mertebesine çıkaran, toprak ve kan arasında organik bir ilişki kuran bu Romantik görüş, Naziler'in bir siyasal güç olmadan önceki tavırlarında gözlemlenmektedir. Nasyonal Sosyalizm, bir siyasal rejim olarak yerleştikten sonra bu modernite karşıtı tavır önemini yitirmiş ve Naziler Almanlar'dan başkasının sürmesine izin vermedikleri kutsal topraklarını aşağı-insanlara yani yabancı işgücüne terkedecek noktaya gelmişlerdir. Yerel kıyafetleri, halk öyküleri ve destanları ile yüceltilen Alman köylüsü kentlere göç ederek modern savaş endüstrisinin parçası olurken, kırsal kesim boşalmış ve tarımsal işgücünü yabancı işçiler sağlamaya başlamıştır. Kısacası, modernite karşıtı bir retorik ile işbaşına gelen Naziler, aşırı modernleşmeci bir siyasal rejim oluşturmuşlardır. Yabancılar ile ilgili düzenlemeler, Homze'nin deyişiyle, "Nazi evreninin küçük bir dünyasıdır" (*microcosm*). (Homze, 1967:311). Bu küçük dünya irticalen siyaset yapmanın, ideoloji ve fırsatçılığın ilginç bir bileşimidir.

Küreselleşme ve Almanlaşma

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Federal Alman Cumhuriyeti hükümetleri çeşitli çevre ülkeleriyle yabancı işçi alımı konusunda antlaşmalar yaptılar. Bu antlaşmalar çerçevesinde Almanya'ya gelen yabancı işçilerin istihdam sürelerinin sonunda ülkeyi terketmeleri gerekiyordu. Yani 1960'lı yıllarda hız kazanan yabancı işçi alımı, "geçici" istihdam ilkelerine dayandırılmıştı. Zaten bu dönemde neredeyse davet edilen yabancı işçilere "geçici"liklerini vurgularcasına konuk işçiler (*Gastarbeiter*) denilmişti.[10] Yabancı işçilerin temelde bu ilkeler ile işe alınmaları, tarih boyu - su içinde zeytinyağı misali- ayrıştırılmış organik Alman kimliği çerçevesinde pek şaşırtıcı değildir. Bu dışlayıcı ve herhangi bir karışıma kapalı kimlik tanımı hukuksal ifadesini kan bağı prensibine dayanan Alman vatandaşlık politikalarında bulur. (Kadıoğlu, 1991). Geçicilik ve dışlanma ilkeleri çerçevesinde Almanya'ya gelen yabancı işçiler -ki İkinci Dünya Savaşı sonrasında bunların çoğunluğunu Türkler oluşturmaktadır- doğal olarak toplumdan tecrit edilmektedir. Oysa geçici olmaları beklenen yabancı işçiler aileleri ile birlikte aşağı yukarı otuz yıldır Almanya'da

9 Nazilerin Lehlere uyguladıkları aşağı-insan politikası teması Andre Wajda'nın yönetmenliğini yaptığı *Almanya'da Bir Aşk* adındaki uzun metrajlı filmde çok çarpıcı bir biçimde işlenmiştir.

10 Aslında "konuk işçi" nosyonuna ilk kez 1942'de Nazi belgelerinde rastlanır. Bu konuda bkz., Rhoades, 1978:563.

yaşamlarını sürdürmeye çalışmaktadırlar. Almanya'da son yıllarda artış gösteren ırkçı eylemler, yabancıların yıllardır tecrit edilmiş bir biçimde yaşamalarının teşvik edildiği bir ülkede pek de yadırganmamalıdır. Irkçılığın nedenleri konusundaki demeçlerinde, Alman siyasi parti liderleri partiler-üstü Oryantalist bir tavır ile, ırkçılığa maruz kalan yabancı işçilerin kültürel farklılıklarını vurgulamaktadırlar.[11] Oysa konu tarihsel olarak Alman milliyetçiliğinin doğuşu ve Alman uluslaşması çerçevesinde incelendiğinde, Alman kimlik anlayışının ırkçı görüşler tarafından istismar edilmeye son derece müsait olduğu ortaya çıkmaktadır.

3 Ekim 1990'da Federal Almanya Cumhuriyeti ile Demokratik Alman Cumhuriyeti'nin resmi olarak birleşmelerinden sonra, birleşik Almanya'da yabancı işçileri tecrit etmeye yönelik düzenlemeler açık bir ivme kazanmıştır. Birleşme ile artan ırkçı eylemleri bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Örneğin, Federal Anayasa Mahkemesi 31 Ekim 1990'da aldığı bir karar ile yabancıların, Schleswig-Holstein ve Hamburg eyaletlerinde geçerli olan yerel seçimlerde seçme ve seçilme haklarını geri almıştır. (T.C. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, 1990:30). Bunu yaparken de gerekçe olarak bu hakların Anayasa'ya aykırılığını öne sürmüştür. Yabancılara verilen bu hakların Anayasa'ya aykırılığının iddia edilebilirliği *Volk* kavramının özel tanımından kaynaklanmaktadır. Alman Anayasası'na göre sadece *Volk* tanımı sınırları içine girenler seçme ve seçilme hakkına sahip olabilirler. Anayasa Mahkemesi bu maddeyi yabancıları Volk sınırları dışında bırakarak yorumlamıştır. Birleşme sonrası gündeme gelen ve 1 Ocak 1991'den itibaren bağlayıcılık kazanan yeni Yabancılar Yasası da temelde yabancıları refah devleti düzenlemelerinden yararlandırmamaya yöneliktir. (T.C. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, Almanya Federal Cumhuriyeti Yabancılar Yasası). Birleşme sonrası görülen, yabancıları Alman toplumundan tecrit edici düzenlemeler, abartılı ve organik Alman kimliğinin günümüze ulaşan uzantıları olarak dikkat çekmektedir.

Ulus-devlet olgusunun çözülmesinin ve küreselleşme temasının vurgulandığı günümüzde, Almanya bir anomali midir? Aslında, yazının başında da belirtildiği gibi, gözlemlenen eğilim, ulus-devlet olgusunun bir yandan siyasal bir düzenleme olarak çözülmesi iken, diğer yandan ise etnik ve kültürel öğelere ağırlık veren kimliklerin yeniden tesis edilmesidir. Yani *Staatnation*'ın çözülmesi ile eşzamanlı olarak *Kulturnation* olma eğilimi gözlemlenmektedir. Bu eğilimin en açık göstergesi ise özellikle "Oryantal" yani genel Batı felsefesinde "Diğer"i temsil eden yabancılara karşı alınan tavır ve getirilen sınırlayıcı düzenlemelerdir. Küreselleşme ve -tabiri caiz ise- Almanlaşma eğilimleri birarada görülmektedir.

Alman milleti hâlâ devletini mi arıyor? Bu yeni "Almanya Sorusu"nu yanıtlamaya çalışırken, *Staatnation* olgusunun çözülmesi nispetinde, teritoriyal anlamda saldırgan bir eğilimden söz etmek pek anlamlı değildir. Saldırganlık daha ziyade

11 Siyasi parti liderlerinin bu konudaki tavrı ile ilgili olarak bkz., Kadıoğlu, 1993.

etnik ve kültürel boyutlarda kendini göstermekte ve ülke sınırları içinde yaşayan "Diğer" yabancılara yöneltilmektedir. Bunun yanısıra, başka devletlerin sınırları içinde yaşayan Almanlar da Almanya'ya dönme isteklerini dile getirmektedirler. Örneğin, ikiyüz yıl önce ülkelerini terkedip Rusya'nın Volga bölgesine yerleşen ve şimdi de Almanya'ya dönmek isteyen, sayıları iki buçuk milyonu bulan Volga Almanları buna bir örnek teşkil etmektedir. Almanya'nın yeryüzünde yaşayan Almanlar için bir *diaspora* haline gelmeye başlaması dolaylı olarak bu ülkede yaşayan yabancıları ilgilendirmektedir. Alman milleti, devletini, artık ondokuzuncu yüzyılın sonlarında ve Nazi döneminde olduğu gibi teritoriyal bir saldırganlık yolu ile aramamaktadır. Bugün abartılı, organik Alman kimlik anlayışı çerçevesinde getirilen içsel düzenlemelerin, Avrupa dışındaki "Diğer" kültürleri temsil eden yabancıları tecrit etmeyi hedeflemesi çok daha önemli bir oluşumdur.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Federal Almanya'da Nasyonal Sosyalizm benzeri rejimlerin yeniden oluşmasını önlemek amacı ile bir sosyal mühendislik projesi öngörülmüş; dar bölge çoğunluk ve nispî seçim sistemlerinin karışımından oluşan bir seçim sistemi, % 5'lik eşik sistemi, yapıcı güvensizlik oyu ve Anayasa Mahkemesi gibi kurumsal düzenlemeler getirilmiştir. Buna karşın dışlayıcı ve abartılı Alman kimliği dokunulmazlığını korumaya devam etmiştir. Sonuçta, Federal Almanya'da gerçekleştirilen sosyal mühendislik projesi, ondokuzuncu yüzyıldan beri süregelen Alman kimlik anlayışını yok edememiştir. Küreselleşme, bölgesel işbirliği ile ırkçılık, etnik soykırım gibi ikilemlerin birarada gözlemlendiği günümüzde, akılcı kurumsal düzenlemeleri ve dışlayıcı kimlik anlayışını birlikte barındıran Almanya örneği, ulus-devletin çözülmesi ile yeniden uluslaşma eğilimlerinin eşzamanlı olarak gözlemlenmesi paradoksunu açıklayıcı öğeler içermektedir.

KAYNAKLAR

Karl Dietrich Bracher, 1970, *The German Dictatorship, The Origins, Structure and Effects of National Socialism*, Holt, Rinehart and Winston, NewYork.

William Rogers Brubaker (der.), 1989a, *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, University Press of America.

William Rogers Brubaker, 1989b, *Immigration, Citizenship and the Nation-State in France and Germany: A Comparative Historical Analysis*, yayımlanmamış metin.

Stephne Castles ve Godula Kosack, 1985, *Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe*, Oxford University Press.

Robin Cohen, 1991, *Asylum Policies and Public Attitudes: The British, German and French Experience*, "Evrensel Mülteci Akımları: Gelişen Politikalar ve İnsan Hakları" konulu kongreye sunulan tebliğ, kongreyi düzenleyenler: Berlin Institute of Social Research, New School for Social Research ve Friedrich-Naumann-Stiftung, NewYork, 8-9 Kasım, 1991.

Ralf Dahrendorf, 1967, *Society and Democracy in Germany*, Weidenfeld and Nicolson Ltd., Londra.

Umberto Eco, 1986, *Travels in Hyperreality*, Harcourt, Brace Jovanovich, San Diego, New York, London.

Hartmut Esser ve Hermann Korte, 1985, Federal Republic of Germany; Tomas Hammar (der.), *European Immigration Policy*, Cambridge University Press içinde.

John A. Garraty ve Peter Gay (der.), 1985, *The Columbia History of the World*, Harper and Row Publishers, New York.

Edward L. Homze, 1987, *Foreign Labor in Nazi Germany*, Princeton University Press, New Jersey.

C. T. Husbands, 1991, The Mainstream Right and the Politics of Immigration in France: Major Developments in the 1980s, *Ethnic and Racial Studies*, 14/2.

Ayşe Kadıoğlu, 1991, 'Tarihsel Açıdan Alman Milliyetçiliği, Vatandaşlık Kavramı ve Göç Politikaları', *Türkiye Günlüğü*, sayı 17, Kış 1991.

Ayşe Kadıoğlu, 1993, The Human Tie: International Labor Migration, Canan Balkır ve Alan M. Williams (der.), *Turkey and Europe*, Pinter Publishers Ltd., Londra, New York içinde.

Hans Kohn, 1967, *Prelude to Nation-States, The French and German Experience*, 1789-1815, D. Van Nostrand Company Inc., New Jersey.

Barrington Moore, 1966, *Social Origins of Dictatorship and Democracy, Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Beacon Press, Boston. (Türkçesi: Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri, çev. Şirin Tekeli-Alaaddin Şenel, Verso Yayınları, Ankara, 1989.)

Robert E. Rhoades, 1978, Foreign Labor and German Industrial Capitalism, 1871-1978: The Evolution of a Migratory System, *American Ethnologist*, 5/3.

Jean Jacques Rousseau, 1983, A Discourse on the Moral Effects of the Arts and Sciences, *The Social Contract and Discourses* içinde, Everyman's Library, Dent, Londra ve Melbourne.

T.C. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, *1990 Yılı Raporu*.

T.C. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, *Almanya Federal Cumhuriyeti Yabancılar Yasası*.

A nation in search of its state: the German case

Modern reality is fragmented by nationalism, and by its outgrowth, the nation-state. In the course of the past decade, the pervasiveness of the modern nation-states as key political actors have increasingly been subjected to critical inquiry. Along with the increasing popularity of such themes as regional cooperation and globalization, the dissolution of the supremacy of nation-states have become the subject matter of intense debates. Nonetheless, Europe has recently been witnessing a remarkable resurgence of nationalism as well. States vary in character according to the extent to which they are build upon a nation. While in some cases political unity is constitutive of nation-statehood, in others ethnic and political unity prevails. The emerging nationalisms of the past decade seem more lenient towards the latter. In that sense they are quite reminiscent of the nineeenth century German nationalism with its particularist and organic features. Hence, comprehension of the evolution and the nature of German nationalism seems more important than ever.

The present text is an endeavor to delineate the German route to nation-statehood. Three themes dominate this interpretation. First of all, it is pointed that German nationalism evolved half a century before the formation of the nation-state. Thus, it was possible for the concepts of the nation and state to be structurally and temporally separated. This led to the development of an ethnic and cultural understanding of nationhood. As nationalism developed before the nation-state, the idea of a German nation acquired an organic character. Secondly, the evolution of this organic nationalism is depicted within the Romantic discourse of the period. German Romanticism is portrayed to the extent that it reveals the evolution of a pre-statist nationalism in Germany. Thirdly, the present text points to the exclusionary and non-assimilationist implications of the peculiar evolution of the German nation-state for the status of foreigners in Germany since 1871. References are made both to the early nineteenth century and National Socialist *Untermensch* philosophy as well as the temporary status of the guestworkers in the post-war period.

"Eritme Potası"ndan çokkültürcülüğe: Amerika Birleşik Devletleri'nde etnik topluluklar

*Füsun Üstel**

1980'li yıllardan başlayarak yükselen ulusçu akım ve ideolojiler, sosyal bilim çevrelerini hazırlıksız yakaladı. II. Dünya Savaşı'nın kollektif bellekteki olumsuz göndermelerinin "terbiye edici" yönüne ilişkin beklenti, ulusçuluğun devrini tamamlamış bir ideoloji olduğu şeklindeki inanç ve tarihin geri döndürülemezliğine olan güvenle beslenen iyimserlik, yerini olayların kuramın önünde gittiği şeklindeki bir kuşkuya bıraktı. Afrika ve Asya'daki azgelişmiş ülkelerin Savaş sonrası ulusçulukları, Batılı sosyal bilimciler tarafından, arada belli bir mesafe olmasının da verdiği rahatlık içinde coşkuyla karşılanmıştı. Sözkonusu ulusçu talep ve akımlar, ulus inşa sürecini yüz yıl kadar geriden izleyen dünyanın, "Batı gibi" olma çabasının ürünleri olarak algılanmıştı. Yirminci yüzyılın son çeyreğindeki ulusçuluklar ise, doğrudan doğruya ulus-devletin meşruiyetini sorgulayarak onu tehdit etti. Bu ulusçulukların genelde etnik temelde ortaya çıkması ise, bir yandan "kabileciliğin dönüşü" şeklindeki indirgemeci yaklaşım ve söylemin yaygınlık kazanmasına yol açarken, diğer yandan sosyal bilimcileri ve her düzeyden siyasa oluşturucuları, çok sayıda etnik topluluğun birarada bulunduğu bir toplumun üzerinde yükseleceği paradigmalar ve son tahlilde heterojen bir toplum yapısıyla demokratik idealin gereklerinin uzlaştırılması zorunluluğu üzerine düşünmeye yöneltti.

Anglosakson sosyal bilim çevrelerinin üretimlerinde 1970'li yıllardan başlayarak önemli bir yer tutan etniklik olgusu, kıta Avrupa'sını ancak bu üretimden etkilendiği oranda ilgilendirdi. Sözgelimi Fransa'da "etniklik", yakın zamanlara değin gündelik kullanımda adetâ bir tabu haline gelen "ırk" kavramının yerine kullanılan bir "hüsnü tabir" olarak algılandı (Crowley, 1991:180).

(*) Dr. F. Üstel Marmara Üniversitesi Fransızca Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesidir.

Anglosakson ve kıta Avrupa'sı yaklaşımlarının etnik grup ya da etnik olgularına bakışındaki farklılıklar, *Collins English Dictionary*ve *Petit Robert* arasında yapılacak bir karşılaştırmadan açıkça ortaya çıkmaktadır. *Collins English Dictionary*, etnik sözcüğünü ırk, dil, din ya da başka türden ortak özellikleri olan insan topluluklarının nitelikleri olarak tanımlamaktadır. *Petit Robert* ise, "etnik grup" sözcüğüne karşılık, ortak dil ve kültür başta olmak üzere bir dizi "uygarlık" özelliklerinin yakınlaştırdığı bireyler topluluğu tanımını vermektedir. Bu iki tanım arasındaki en temel farklılık, "ırk" kavramına yaptığı (ya da yapmadığı) göndermeden kaynaklanmakta ve Anglosakson ile kıta Avrupa'sı yaklaşımlarının soruna bakışlarındaki temel bir ayrım noktasını ifade etmektedir (Crowley, 1991:179).

Kültür, kimlik, etnik

Çok sayıda etnik topluluğun bulunduğu bir toplum yapısının, demokrasinin temel öncülleriyle uzlaştırılması günümüzde devletlerin karşısına çıkan temel sorunlardan belki de en önemlisidir. "Kültürel olarak çoğul" her devlette, etnik asimilasyondan kültürel çoğulculuğa kadar uzanabilecek çok sayıda siyasa seçenekleri, etnikliğin veri toplumdaki ifade biçimleriyle yani "kimlik hedefleri"yle doğrudan ilişkilidir.

"Etnik kimlik" Gans'ın "sembolik etnik" olarak tanımladığı, kendini yüzeysel ve kısa süreli olarak örgütleyen etnik liderliğe mutlak sadakate kadar, çok geniş bir alanda ortaya çıkmaktadır. Öte yandan "etnik kimlik" kavramının esnekliği, kültürel, toplumsal ve psikolojik motivasyonlann dinamik niteliğinden kaynaklanan düzey ve tonlama farklılıklarını da gündeme getirmektedir. "Etnik kimlik", köken, benzersizlik, kan, dayanışma, birlik, güvenlik, kişisel bütünlük, bağımsızlık, tanınma, toprak bütünlüğü, kültürel farklılık, eşit ekonomik haklar vb. faktör, iddia ve taleplere göndermede bulunurken; bunların olası bileşimleri, duygusal içerik düzeyi ve toplumsal örgütlenme biçimi, "etnik grup", "kültür" ve "etnik kimlik" kavramlarının, özellikle de gündelik kullanımda bir belirsizlik içine sürüklenmesine neden olmaktadır. Etnik yalnızca, belirli bir insan kategorisi ya da grubunda içkin olduğu izlenimini yaratan kültürel biçimler altında görünürlük kazanırken, etnik kimlik, etnik kategorilerin varlığı olmaksızın hiçbir anlam taşımamaktadır. Kısacası her üç kavram arasında işlevsel bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi bulunmakta (Roosens, 1989: 19), bu da söz konusu anlam kargaşasını daha da arttırmaktadır.

Öte yandan, özellikle Üçüncü Dünya ülkeleri söz konusu olduğunda, toplumsal sınıf ve etnikliğin oluşturduğu iki makro değişken arasındaki karşılıklı ilişkinin tanımlanması da önem taşımaktadır. Glazer ve Moynihar, *Ethnicity: Theory and Experience*'da, ait olunan etnik topluluğun sınıf ve mülkiyetten daha fazla bir toplumsal tabakalaşma kaynağı haline geldiğini belirtirken, Marksist gelenek içinde yer alan yaklaşımlar, etnikliği ikincil bir olgu ya da sınıf ilişkilerinin örtülü bir *artifact*'ı (ürünü/yapımı) olarak tanımlamaktadırlar. Van den Berghe ise, sınıf-

etniklik ilişkisinde bir dizi öneri sunarak, etniklik ve sınıfın karşılıklı olarak ilişkili ama analitik olarak farklı olgular olduğunu savunmaktadır. Toplumsal sınıfların kültürel farklılıklarının bulunması ya da etnik grupların refah ve güç hiyerarşisinin en alt basamaklarında yer almaları, her iki olgunun da birbirine indirgenebileceği anlamına gelmemektedir. Her özel koşulda, birbirinden farklı ilişkiler sisteminin ifadesi olan sınıf-etniklik ilişkisinde *a priori* yargıların tehlikesine işaret eden Van den Berghe, sınıfsal çelişkilerin olduğu kadar etnik çelişkinin de, özünde kaynakların eşitsiz dağılımının bir sonucu olması nedeniyle, bunların eşanlamlı ve eşamaçlı bir biçimde ortaya çıkabileceğini ileri sürmektedir (Young, 1986: 119).

Öte yandan Barth'ın *Ethnic Groups and Boundaries* adlı kitabında kullandığı yaklaşım, "etnik grup", "etnik kimlik", " 'kendi' kültürü" gibi kavramlara açıklık getirmesi açısından önem taşımaktadır. Barth'a göre, bir yandan grubun etnik temelde örgütlenmesi ile bireylerin etnik özdeşleşmesi arasında bir ayrım, diğer yandan da 1960'ların sonuna kadar etnik grubun kavramsal olarak tanımlandığı, "sözde" objektif, algılanabilir kültür arasında bir ayrım oluşturmak gerekmektedir. İlk anlayış doğrultusunda, etnik grup, ortak kültür ve köken temelinde tanımlanmakta ve böylece "etnik grup" ve "kültür" birbirinin yerine geçebilir kavramlar oluşturmaktadır. Barth, bir etnik grubun her şeyden önce üyelerinin geçmişlerindeki tarihsel olarak doğrulanabilir (ya da doğrulanamaz) kimi kültürel özelliklerini öne sürdükleri bir toplumsal örgütlenme biçimi olduğuna işaret etmektedir. Bir etnik grubun kendini tanımladığı kültürel özellikler, hiçbir zaman için gözlemlenebilir kültürün bütününü değil, ama aktörlerinin kendilerine yakıştırdıkları ve anlamlı gördükleri kimi niteliklerin bir bileşimini oluşturmaktadır. Sözkonusu özellikler ise, zamanın akışı içinde ve koşulların zorlamasıyla başkalarıyla yer değiştirebilmektedir (Hunt ve Walker, 1974: 429).

Kısacası etnik, modern dünyada kollektif eylem ve hareketlilik için önemli bir eksen oluşturmaktadır. Bu makalede, etnikliğin temel bir toplumsal kategori oluşturduğu Amerika Birleşik Devletleri'nde, etnik taleplerin yeni siyasal meşruiyet ve pazarlık sistemlerini ne yönde geliştirdiği ve "eritme potası" söyleminden çokkültürcülüğe varan süreçte Amerikan toplumunda etnikliğin geçirdiği "kabuk değiştirme" olgusu incelenecektir.

Amerikan ulusçuluğunun "Pota Değişkeni"

İkinci Dünya Savaşı sonrasının iki önderi, sistem düzeyindeki tüm farklılıklarına karşın, 1960'lı yıllardan itibaren etnik toplulukların sisteme yönelik tehditleriyle karşı karşıya kaldılar. Sovyetler Birliği'nin dağılmasına kadar varan bu tehdit, Amerika Birleşik Devletleri'nde "eritme potası" (*melting pot*) söylemini geçersiz kılan bir dizi gelişmeye yol açtı.

Israel Zangwill'in kaleme alarak ilk kez 1908'de Broadway'de sahnelediği *The*

Melting Pot adlı oyun, tiyatro eleştirmenlerinin beğenisini kazanmamasına karşın, büyük bir izleyici kitlesi toplamış, daha da önemlisi konusunun doğrudan doğruya Amerikan gerçekliğiyle ilşikili olmamasına rağmen, sosyal bilimlere tanımlayıcı bir kavram bırakmıştı. Gerçekte "eritme potası" düşüncesi ABD'de Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar uzatılabilecek bir yaklaşımın ürünüydü. Ancak tarihsel bir "Sözleşme"ye dayanan Amerikan toplumu, öncelikle Beyaz-Anglosakson-Protestan Amerikalı'nın değerler sistemi ve önyargıları doğrultusunda biçimlenmiş asgari bir uzlaşmanın ifadesi oldu. Veri kurumların, özellikle de mülkiyet ve yönetime (hükümet etmeye) ilişkin olanların kuşaklar boyunca kabul edilmesinin ardında ise, ekonomik kazanımlar konusundaki olanakların yaygınlığı ve yaşam düzeyindeki yükselme bulunmaktaydı. Bu nedenle, Amerikan toplumu, geçirdiği tüm krizlere rağmen, "orta sınıf" çıkarları ve değerleri sayesinde önemli ve şiddetli siyasal çözülmelere uğramadan varlığını koruyabildi. Bu süreçte, Beyaz-Anglosakson-Protestan Amerikalılar, "kurucu ulus" (constituent nation) kimliğiyle egemen ideolojiyi ("Anglo-konformizm") yönlendirmekle kalmadılar, aynı zamanda Amerikan emperyalizmi de onların çıkarları doğrultusunda biçimlendi. Amerikan ulusçuluğu, dinler gibi, Amerikan yaşam biçiminin temel unsurlarının dünyanın mümkün olan her köşesinde yaygın ve etkin bir biçimde uygulanması düşüncesini içeriyordu. Misyoner ruhun laik bir değişkenini oluşturan bu anlayış, hem ulusal bütünlüğü ayakta tutarken, hem de uluslararası alanda ABD'nin "uygarlaştırıcı misyon" seferine gerekçe sağlamaktaydı (Williams, 1970:491). Böylece, Amerikan ulusçuluğu ya da Anglo-konformizm, kültürler çoğulluğunun olası tehditlerine karşı "misyon" temelinde bir güvenlik mekanizması oluşturdu. Gunnar Myrdal'in de belirttiği gibi, kültürler çokluğu, "İdealler Birliği"yle aşılmaya çalışıldı (Myrdal, 1944:3). Bu süreçte çeşitli göçmen gruplarının orta sınıf Amerikan değerlerine özümlenmesi, Marksist "emeğin kutsallığı" metaforunun bir karşı-değişkeni olan "çalışma" kültürü, (dolayısıyla çalışan/işleyen bir toplum görüntüsü), kişisel girişim ve rekabete vurgu ve refah toplumu söylemi başta olmak üzere bir dizi söylem sayesinde gerçekleştirildi. "*American Dream*" (Amerikan Rüyası) ise; kültürlerin içinde eritilerek belirli bir standartlaştırmaya uğrayacakları karıştırma ameliyesinin nihai hedefini oluşturdu.

19. yüzyıl boyunca egemen olan Anglo-konformizm, asimilasyon ve Kuzey Amerika'ya göçe ilişkin bir dizi bakış açısını içeren geniş bir kavramdı. Ancak bu farklı tonlamaların ardında, İngiliz kurumlarının (Amerikan Devrimi'nin değişikliğe uğrattığı biçimiyle), İngiliz dilinin ve İngiliz kültürel modellerinin Amerikan yaşamında egemen ve standart hale gelmesini hedefleyen asimilasyonist bir anlayış bulunmaktaydı. Özellikle I. Dünya Savaşı'ndaki "Amerikanlaştırma" (*Americanization*) dalgası, Anglo-konformizmin doruğunu oluşturdu. Bu dönemde kimi federal kurumlar, eyalet yönetimleri, belediyeler ve özel kuruluşlar, göçmenlerin İngilizce öğrenerek, uyrukluğa kabul belgesi alarak, savaş bonolarına yönelerek ve son tahlilde kendi köken ve kültürünü bütünüyle unutarak vatanseverlik isterisine kapılmalarını sağlamak için yoğun çaba harcadılar (Gordon, 1968: s.41 ve 45).

"Eritme Potası" ise Anglo-konformizmin soluğunun kesildiği andan 1960'lı yıllara değin Amerikan sisteminin dayandığı en önemli "sözel imge"lerden birini oluşturdu ve söz konusu anlayış doğrultusunda yeni göçmenlerin Amerikan toplumuna asimilasyonunu sağladı (Bridges, 1978:113). Etnik asimilasyon etiği, başka bir anlatımla "eritme potası" sürecinin öngördüğü "karıştırma ameliyesi"nden beklenen, zamana ve koşullara uygun bir biçimde değişebileceği öngörülmekle birlikte, nihai hedef olarak standart bir ürünün üretimiydi (De Vos ve Romanucci-Ross, 1975:185).

L.L. Synder'ın *The New Nationalism*'de "eritme potası ulusçuluğu" başlığı altında incelediği Amerikan ulusçuluğu, ABD'ye yerleşen farklı uluslardan toplulukların kısa bir süre içinde "farklı" olmaktan çok "benzer" olması amacına dayanmaktaydı. Söz konusu ulusçuluk, Synder'e göre, idealizm (eşitçilik ve özgürlükçülük) ile materyalizmin (sanayi ve ticaret) özel bir bileşiminden çıkmıştı. Püriten miras tarafından harekete geçirilen Amerikan ulusçuluğu, dünya üzerindeki tüm birey ve toplumları, Amerikan yönetiminin "en mükemmeli" olduğu, dolayısıyla da Amerikan erdem ve değerlerinin herkes tarafından izlenmesi gerektiği konusunda ikna etme hedefine yönelikti. ABD'nin dünya liderliğine soyunduğu dönemde, söz konusu ulusçu ahlâk, dünya ölçeğine taşınmak istendi (Synder, 1968:68).

Anglo-konformizm yaklaşımından kültürel çoğulculuğa varan süreçte, Amerikan toplumunun etniklik olgusuna yaklaşımını belirleyen en önemli unsurlardan biri vatandaşlığa alınma ölçütlerindeki değişme oldu. 1790 tarihli ilk yasa, vatandaşlığa alınmada iki yıllık ikamet ve daha önceki uyrukluğunu terketme zorunluğunu getirmişti. Başka bir anlatımla bir yandan "açıklık" ilkesi korunurken, diğer yandan "yabancı" ya da "öteki"nin Amerikan demokrasisinin ideallerini yozlaştırmasına engel olabilmek için çifte uyrukluk yasaklanmakta ve soyluluk ünvanlarının terki talep edilmekteydi. 1795'te yapılan bir değişiklikle ikamet zorunluluğu beş yıla çıkarılırken, bir *xenofobi* (yabancı korkusu) dalgasının ürünü olan ve iki yıl sonra yürürlükten kaldırılan 1798 tarihli yasa bu süreyi ondört yıla kadar çıkarttı. Ancak söz konusu önlemlerin uygulamadaki sonuçları, göç "yönetimi"nin federal düzeyde değil, ama eyaletler tarafından sürdürülmesi nedeniyle sınırlı oldu. Yurttaşlarının sayısını artırmak amacıyla mümkün olduğunca çok göçmeni topraklarına çekme kaygısındaki eyaletler, söz konusu sınırlamaları gözardı edebildiler. Kongre'nin göç sorununa ilişkin tutumu ise, tipik bir "*laissez faire*" (bırakınız yapsınlar) anlayışı doğrultusundaydı (Body-Gendrot, 1991:12-13).

Ancak göç sorununun siyasal topluluğun yeniden tanımını, sınırlarını, dolayısıyla da kabul edilebilir/onaylanabilir "öteki"nin varlığını gündeme getirmesi nedeniyle; 19. yüzyılın sonuna doğru Kongre'nin, kimi bireyleri Amerikan toprakları üzerinde "arzu edilmez" kılan ölçütleri belirtmekle yetinen tutumundan uzaklaşarak daha sistemli bir denetleme politikasına yöneldiğini görüyoruz. Söz konusu politika, siyasal ("sapkın" bireylerin reddi), ulusal (kimi "ırk"ların yani ulusların dışarıda bırakılması) ve biyolojik açılımları olan bir denetimi öngörmekteydi. Bu süreçte özellikle Asya kökenli göçmen adaylarına getirilen sınırlamaların yanısıra, 1921'de okur yazar

olmayanlara, anarşistler, yoksullar, hastalar ve fahişelerin oluşturduğu çeşitli insan kategorilerine getirilen yasaklamalar dikkati çekti. 1921 ve 1924 tarihli yasalar, Amerika Birleşik Devletleri'nin göçü denetim altına almak, kotalar belirlemek, kendisine kurgusal kökenler yaratmak ve son tahlilde ideolojik bir birlik oluşturma kaygısının hukuksal düzleme taşınması anlamına geliyordu. (Body-Gendrot, 1991:16-17).

1960'lardaki değişim: "Eritme Potası"ndan çokkültürcülüğe

Günümüz Amerikan toplumunda, etnik grup ya da kimlik, hükümetlere baskı uygulamada en elverişli aracı oluşturmaktadır. Toplumun ekonomik açıdan en az avantajlı kesimlerini oluşturan Siyah, Yerli ya da yoksul Beyazlar, tarihsel nedenlerle kendilerini bir bütün olarak daha az avantajlı hisseden bir etnik kategoriye de ait olduklarında etnik kimlik daha ısrarlı bir biçimde vurgulanmaktadır. Etnik grubun üyeleri, doğrudan ya da dolaylı bir biçimde tüm öteki gruplara "eşit" olduklarını ifade ettiklerinde, bir başkası kadar "iyi" olmak adeta doğal bir hak haline gelmektedir. "Ezilen/baskı altındaki" kültürlerin yeniden itibar kazandığı bir dünyada, kendini toplumsal açıdan bir etnik grubun üyesi olarak tanımlamak, aşağı bir sosyo-ekonomik kategorinin parçası olarak ortaya çıkmaktan daha avantajlı olma özelliğine sahiptir. Kendini aşağı sınıfların üyesi olarak tanımlayan birey, aynı zamanda toplumsal tabakalaşmanın da alt basamaklarına yerleşmektedir. Bu bağlamda Roosens'in de belirttiği gibi, dikey ve dolayısıyla grupların hiyerarşik bölünmesi anlamına gelen sınıf bölünmesi karşısında, etnik bölünme yataydır ve hiyerarşiden çok eşdeğerlik/denklik yaratmaktadır. Kısacası, etnik bir gruba ait olma bilinci, stratejik bir avantaj getirmektedir. Öte yandan etnik grup, bir yandan olumlu bir öz-imge oluştururken, diğer yandan da kültürel olarak kendini doğrulama ve bu yönde gerekli araçları talep etme hakkını da getirmektedir. Bu nedenle en azından Kuzey Amerika bağlamında, militan etnik gruplar, "soylu" bir çehreye sahip baskı grupları olarak ortaya çıkmaktadırlar (Roosens, 1989:13-14).

Amerikan sistemi, genelde 1960'lı yıllara kadar kültürel ya da etnik toplulukların alt-kültürel yapılarına ve kimliklere karşı "ilgisiz" bir tavır içinde kalmıştı. Amerikan demokrasisi, bireye yaptığı vurguyla, hakların bireylere eşit muamele yapılmasıyla güvence altına alınacağı bir anlayışa yönelikken, Amerikan Anayasası da aynı doğrultuda, topluluk haklarını görmezden geldi (Hunt ve Walker, 1974:386-387). Dolayısıyla etnik bir gruba ait olma özelliği, resmi bir statü oluşturmadı ve devlet bu anlamda etnik aidiyeti tanımadı. Bu nedenle 1960'ların ortalarından itibaren yürürlüğe konulan "Olumlu Ayrımcılık" (Affirmative Action) politikaları etniklik karşısında önemli bir dönüm noktasının da ifadesi oldu (Glazer, 1984:4).

"Olumlu Ayrımcılık" politikası, özünde, Amerikan toplumundaki Siyahların toplumsal hareketliliğini yaklaşık yüz yıl süreyle engelleyen yasa ve gelenek temelli ırk ve kast sınırlamalarının sonuçlarını telâfi etme amacına yönelikti. Söz konusu politikanın yürürlüğe konması, özellikle istihdam, eğitim vb. alanlarda "hedefler",

"kotalar" ve "tercihli muamele"ler içermekteydi. Devlet Başkanı J.F. Kennedy'nin 1961 tarihli bir kararında kullanılan "Olumlu Ayrımcılık" kavramı, Johnson ve Carter dönemlerinde belirli hedefler doğrultusunda sistemli bir politikaya dönüştü. Bu süreçte bir dizi federal yasa söz konusu gelişmeye yardımcı oldu: azınlık girişimcilerine çeşitli kolaylıklar sağlanmasından federal eğitim burslarının etnik toplulukların sayılarıyla oranlı olmaksızın dağıtılmasına kadar... (Kilson, 1983:365)

Olumlu Ayrımcılık politikaları, Amerikan toplumunun yeni bir evreye girdiğinin, "öteki" karşısındaki yeni bir bakış açısının ifadesi oldu. 1964'teki Adil Mesken Yasası, hiçbir özgül gruba ayrımcılığın "mağduru" (ya da ayrımcılık yapılmamasından çıkar/yarar sağlayacak özne) olarak atıfta bulunmuyordu. Söz konusu düzenlemeler, dönemin liberal eğilimi doğrultusunda "renk körü"ydü ve ırk, renk, din ya da ulusal köken zemininde her türlü ayrımcılığı yasaklamaktaydı. 1964 tarihli Medeni Haklar Yasası'nın ürünü olan Eşit İstihdam Olanakları Komisyonu'nun ilk önemli icraatı, işverenlere istihdam ettikleri Siyah, Doğulu, İspanyol, Amerikalı ve Amerikalı Yerlilerin sayısını raporda bildirmeleri talebiydi. "Renk körlüğü" döneminden "renk bilinci" dönemine geçişi ifade eden bu anlayış değişikliğinin önemli açılımlarından birini 1960'ların ortasında başladığı biçimiyle "Olumlu Ayrımcılık" politikaları oluşturdu. Olumlu Ayrımcılık, bir anlamda hükümetin her istihdam alanında her özgül azınlık grubu için istatistikî hedefler belirlemesi anlayışını ortaya koymaktaydı (Glazer, 1983:159-160). Bu, yalnızca ayrımcılığı durdurmanın ötesinde azınlıklar ya da etnik topluluklar lehine bir çaba gösterme gerektiği doğrultusundaki anlayışın başlangıcıydı.

Ancak Olumlu Ayrımcılık politikaları yeni bir ayrımcılık anlayışına izin verdiği gerekçesiyle 1980'lerde çeşitli eleştirilere hedef oldu. Bu eleştirilerden ilki, son nüfus sayımına göre, nüfusun % 12.4'ünü oluşturan ve 2015'te % 14'e yükselmesi beklenen Siyahların (Merelman, 1992:29) sayılarını aşan bir "özel muameleye" tabi tutulduğu yönündeydi. Bir başka eleştiri ise, Olumlu Ayrımcılık politikalarının son tahlilde yeni bir ırkçılığın yükselmesine katkıda bulunduğu iddiasıyla belirdi.

Özellikle yüksek öğrenim kurumlarına alınmada "tercihli muameleye" tabi tutulan "azınlık"ların bir yandan eşitlik ilkesini zedeledikleri, diğer yandan da eğitimin genel düzeyini düşürdükleri ileri sürüldü. "Azınlık" gruplarından öğrencilerin yüksek öğrenimleri süresince gösterdikleri başarı düzeyinin Beyazların çok gerisinde kalması, önyargılarla beslenen "geleneksel" ırkçılığın bu kez gerçeklik düzlemine taşınan somut kanıtlarla yeniden canlanmasına yol açtığı gerekçesiyle ayrımcılık yanlısı olmayan çevrelerce de eleştirildi. Aynı çevreler, "tercihli" olarak işe alınan azınlık grubu üyelerinin "yeterlilik"leri ne olursa olsun Beyazlar nezdinde bir "şüpheli şahıs" konumuna düştüklerini ve dolayısıyla bir anlamda yeni bir ayrımcılığın hedefi haline geldiklerini ileri sürdüler (Murray, 1984:14-16). Bu arada "liyakat" ölçütünden hareket eden kimi muhalifler, söz konusu politikaların bir yandan eşitlik anlayışını tehdit ederken, diğer yandan da "meritokrasiyi" meşru olmayan yollarla zedelediğini savundular (Kilson, 1983:370).

Ancak, Olumlu Ayrımcılık politikaları, çevresindeki kimi eleştiri ve tartışmalara karşın, Çokkültürcülüğe varan süreçte hem önemli bir aşama oluşturdu, hem de söz konusu yaklaşıma "Amerikanvari" bir nitelik kazandırdı.

Amerikan Çokkültürcülüğe varan süreçte, kültürel çoğulculuk yaklaşımını Avrupa'daki benzerliklerinden farklı kılan önemli özellik, çeşitli etnik toplulukların dillerinin korunması yönündeki yaklaşımda ortaya çıktı. ABD'de 19. yüzyıl boyunca federal hükümetin dilsel çeşitlilik karşısındaki tutumu, hoşgörü ve dil sorununu eyaletlerin inisyatifine bırakmak şeklinde belirmişti. Bu "mesafeli" tutum sonucu, 1880'den I. Dünya Savaşı'na kadar çok sayıda eyalet, çift dilli tedrisata izin verirken sayıları azımsanmayacak eyalet de devlet okullarında İngilizce'yi tek eğitim dili haline getiren yasal düzenlemelere girişti. Bu arada İngilizce'nin konumu, "ulusal kökenler"e ilişkin (İngilizce konuşmayanlara karşı açık bir ayrımcılığın ifadesi olan) kota sisteminin yürürlüğe girmesiyle güçlendirildi. 1906'dan sonra Amerikan vatandaşlığına kabul edilebilmek için göçmenlerin İngilizce konuşma yeterliliklerini kanıtlama zorunluluğu ve 1950'de İngilizce okuma ve yazma koşulunun getirilmesi, "ulusal kökenler"e ilişkin kota sistemini geçersiz kılan 1965 tarihli Göç Yasası'na kadar varlığını korudu. 1967'deki Çift Dilli Eğitim Yasası'yla federal okullarda uygulamaya konulan bu yöndeki programlara mali destek verilmeye başlandı. Söz konusu yasa, özünde, çift dilli eğitimin nihai bir asimilasyonda geçiş süreci olmasını amaçlamaktaydı. Öte yandan, çoğunluk dilinin resmi dil tekelini yitirmesinden kaynaklanan ve azınlık dillerine eşit haklar tanımayı reddeden, büyük ölçüde anti-göç lobileriyle ilişkili çevrelerin "*English Only*" (Sadece İngilizce) kampanyasının yanısıra; 1980'li yılların sonunda bu anlayışı anayasa değişikliği ya da yasal düzenlemelerle uygulamaya koyan 17 eyalet, Amerikan Çokkültürcülüğüne tartışmalı bir nitelik kazandırdı (Safran, 1992; s.547-549).

Amerikan Çokkültürcülüğünde, çokdillilik sorununa vurgunun her zaman için sınırlı kalmasının bir başka nedenini de, Amerika'ya göç eden toplulukların bu konudaki tutumları oluşturdu. Amerikan örneğini Avrupalı benzerlerinden ayırt eden en önemli özellik göçün "iradi" niteliğinden kaynaklanmaktaydı. Sözgelimi Brötonların, Korsikalıların, Baskların ya da Alsaslıların Fransa'ya zorla ilhak edilmekten kaynaklanan bir dizi "tarihsel hak"ka sahip olmalarına karşılık, Amerika'nın etnik göçmenleri "anavatan"larını kendi iradeleriyle terk etmişlerdi; dolayısıyla da ulusal dillerinin korunması hakkından *ipso facto* vazgeçmiş olarak kabul edildiler. Bu durumun birkaç istisnasını ise, güneydoğudaki İspanyol kökenliler, otokton Amerikalılar (Yerliler) ve Siyahlar oluşturdu. Öte yandan yasal ve siyasal düzlemde güçlerini temsil etme olanağı bulduklarında, Siyahların etnik bilinci dile dayalı bileşkenlere dayanmadı (Safran 1992:554-555).

Kamu kuruluşlarında, ulusal ve yerel düzeyde İngilizcenin kullanılmasının yanısıra, sanayi, kilise, eğitim kurumlan ve kitle haberleşme araçlarının büyük oranda İngilizcenin hegemonyası altında bulunması (etnik toplulukların kendi gönüllü inisyatifleriyle kollektif kimlik, kurum ve dillerini koruma özgürlüklerine rağmen)

yoğun ve sistemli bir kültürleştirme (acculturation) mekanizmasıyla güçlendirilmektedir. Bu bağlamda, "*US-English*" (ABD İngilizce'si) ya da "*English Only*" gibi akımlar, asgari bir tehdit durumunda bile, egemen kültürün ve onun üyelerinin tepkilerinin aldığı biçimi göstermesi bakımından ilginçtir (Esman, 1983:384). Kısacası, yukarıda belirtilen belli başlı etkenlerin de yardımıyla Amerikan Çokkültürcülük tartışmaları dil sorunun uzağında gelişmektedir.

Çokkültürcülüğün sorunları

Amerika Birleşik Devletleri'nde özellikle 1990'lı yıllarla ivme kazanan Çokkültürcülük, bir yandan yeni, muhafazakâr söylemle mücadele etmek zorunda kalırken, diğer yandan da söz konusu anlayışın savunucuları arasında yaklaşım farklılıklarından kaynaklanan bir dizi tartışma ve dolayısıyla gerilimi yaşadı. 1990 yılında *The American Scholar*'da yayımlanan makalesinde, Çokkültürcülüğün uğradığı bu yol ayrımını, "Çoğulcu Çokkültürcülük" (pluralistic multiculturalism) ve "Özelci Çokkültürcülük" (particularistic multiculturalism) olarak tanımlayan D.Ravitch, kimliğin kültürel genler tarafından belirlendiğini savunan ikinci yaklaşımın birincisini tehdit ettiğini öne sürdü (Barnes, 1992:38). Çoğulcu Çokkültürcülüğü evrensellik bağlamında ele alan Ravitch'in de ortaya koyduğu gibi, Çokkültürcü tartışma Amerikan liberal aydınları arasında, 19. yüzyıl ulusçularının temel gönderme eksenlerini oluşturan "evrensellik", "çoğulculuk", "kozmopolitizm", "kültür", "uygarlık" gibi bir dizi kavramın yeniden gündeme gelmesine yol açtı. Ravitch'in de içinde yer aldığı kimi aydınlar, "evrensellik" kavramını 19. yüzyıl İngiliz ve Fransız "uygarlık" anlayışı doğrultusunda, başka bir anlatımla insan etkinliğinin her alandaki kümülatif (birikimli/birikimsel) gerçekleşmeleri bağlamında ele aldıkları, buna karşılık "özelcilik" (particularism) anlayışlarının Alman "kültür" yaklaşımının etkisi altında kaldığı gerekçesiyle eleştirildiler (Barnes, 1992:41).

Amerikan Çokkültürcü tartışmalarına evrensellik-kozmopolitizm bağlamında açıklık getiren D.A.Hollinger ise, evrenselciliğin, tek bir kültürün tüm evren için "doğru" ve "geçerli" olduğu yönündeki problematik iddiasının, kimi gerçek ve doğruların tüm türlerin üyelerine uygulanabileceği ve tüm dünya halklarının karşılıklı yükümlülük ve işbirliğini talep etmesine yetecek düzeyde ortak bir kaderi paylaştıkları şeklindeki daha alçakgönüllü ve sınırlı iddialarla birleştirildiğini ileri sürdü. Hollinger'e göre, söz konusu iddialar, ancak Çokkültürcülüğün kimi zaman olduğu gibi yalnızca etnosentrizmlerin (ırk-merkezcilik) çoğulluğu olarak anlaşılması durumunda geçerli olabilirdi. Evrenselciliğin kozmopolitizmle paylaştığı en önemli kaygı içine kapanma olgusu olmakla birlikte, çoğulculuk, belirli gruplara, özellikle de kendini "kanıtlamış" olanlara "imtiyaz" vermek ve bu bağlamda mevcut kültürleri korumak ve sürdürmekle daha ilgilidir. Kozmopolitencilikte topluluğun inşası ve korunması arızî bir nitelik taşır ve bu anlamda geniş ölçekli gönüllü bağlılıklara yönelinirken, çoğulculuk paylaşılan tarihin dar zemininde bağlılıklar/aidiyetler aramakta ve topluluklar arasında

sınırlar çizmek konusunda gerekçe oluşturmaktadır. Kozmopolitencilik, genelde çok sayıda ve birbirinden farklı toplulukların üyesi olarak algıladığı "birey"e yönelirken, daha çok "topluluk"a yönelik olan ve bireyi bir topluluğa gönderme yaparak tanımlayan çoğulculuk, ilkiyle "hoşgörü" ve "çeşitlilik" davasında birleşmektedir. Hollinger'e göre, Amerikan Çokkültürcülüğünü besleyen iki kaynağı oluşturan kozmopolitencilik ve çoğulculuk yaklaşımları, söz konusu tartışma içinde sürekli olarak yaşayan gerilimin de ana nedenleri arasındadır (Hollinger, 1992:83-84).

Kuramsal düzeydeki tartışmaların yanısıra, Amerikan Solunda 1960'lardan başlayarak meydana gelen kimi gelişmeler, Çokkültürcülüğün içinde varlığını sürdüren kimi gerilimlerin açığa çıkmasına neden oldu. Bir yandan Yurttaşlık Hakları hareketinin zirvesini diğer yandan da "kimlik politikaları"nın başlangıcını oluşturması nedeniyle önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilen 1967 tarihli *National Conference for New Politics*'ten (Yeni Siyasalar İçin Ulusal Konferans) günümüze gelen süreçte, Amerikan "liberal" kesiminde, eşitlik yönündeki mücadelenin farklı olma hakkının savunulmasına doğru kararlı bir gelişme gösterdiğine tanık olundu. 1960'lı yıllar boyunca sürdürülen mücadelede etnik ya da dinsel bir topluluğa ait olma duygusundan çok, ırk temelinde ifade edilen her türden hak eşitsizliğine ve önyargıya karşı tepkinin belirlediği ortak mücadele zemini, 1970'lerin başından itibaren çok sayıda Siyah örgütün Yurttaşlık Hareketiyle ilişkisini kesmesi sonucu ortadan kalktı. Bu kopuşta, Siyah örgütlerinin egemen normlara boyun eğmeyi getirecek her türlü bütünleşme düşüncesine karşı çıkmaları, kültürel özgünlük anlayışına eşlik eden siyasal özerklik talepleri ve Beyaz toplumun bütünüyle ve kesin bir biçimde reddi önemli bir rol oynadı. Baskıcı güce karşı mücadele verme duygusundan kaynaklanan topluluk dayanışmasının yanısıra, "Siyah güzeldir" sloganı, Siyah topluluğun özgül kültürüyle olan bağlarını yenilerken, onu Afrika'daki kökleriyle de buluşturdu. Bu süreçte ortaya çıkan yeni koalisyonlarda, militan Siyah örgütlerinin Afrika'nın yanısıra Asya ve Latin Amerika'daki ulusal bağımsızlık hareketlerine yaklaşmayı yeğlemesi, bir başka anlatımla ABD'nin önde gelen temsilcisi olduğu siyasal emperyalizme karşı ittifak oluşturma yaklaşımı rol oynadı (Feher, 1992:61-63).

Buna karşılık, 1980'li yıllardan sonra ortaya çıkan ve gelişen "kimlik politikaları" ise, çeşitli etni ve ırk topluluklarının yanısıra, eşcinseller ve feministler açısından da özgül taleplerin ve özel bir kültürün savunulmasına dayanmaktaydı. Bu süreçte, bir yandan ırkçılığın neden olduğu toplumsal ve ekonomik adaletsizliklerin telâfisine yönelik Olumlu Ayrımcılık politikaları bir kez daha gündeme gelirken, diğer yandan da "pota" imajının yerine, Amerikan toplumunun "mozaik" niteliğini ortaya koyan Çokkültürcü anlayış, yüksek sesle ifade edilmeye başlandı (Feher, 1992:65).

Amerikan Çokkültürcü tartışmalarının en önemli sonuçlarından biri de, egemen kültürel imgelemde yer etmiş, tümüyle önyargıya dayalı tanımlamaların ırk, etnik grup, cinsiyet vb. açısından "yansız" sıfatlarla yer değiştirmesi oldu. En azından belirli çevreler açısından geçerli olan bu anlayış sonucu, Amerikan dilinin sözcük hazinesi gözden geçirilerek, belirli bir duyarlılığa sahip ortalama vicdan açısından her grubu

tatmin edebilecek yönde geliştirildi. "Siyasal Olarak Uygun/Doğru" (*Politically Correct*) anlayışı doğrultusunda "köleci" zihniyeti yansıtan "Zenci" sözcüğü, önce "Siyah", daha sonra ise "Afro-Amerikalı" ve "Amerikalı-Afrikalı" şeklinde, "karma" ya da her iki özelliğin de eşit vurguya kavuştuğu bir nitelik kazanırken, "Kızılderililer" tanımlaması "Yerli Amerikalılar"la yer değiştirdi (Boorstin, 1993:34).

Öte yandan 1980'li yılların yeni-muhafazakâr ideolojisine tepkiden güç alan kimlik politikaları ve Çokkültürcülük, Demokrat Parti'nin içinde ortaya çıkan ve Siyah, İspanyol kökenli, feminist ve eşcinsel grupların örgütlerini biraraya getiren Gökkuşağı Koalisyonu'nun (*Rainbow Coalition*) doğuşunda önemli bir etken olmuştu. Ancak çeşitli toplulukların öne sürdükleri kimliklerin uyumlaştırılması sorunu, Koalisyon içinde sürekli bir gerilime yol açtı. Kimlik politikasının kültürel açılımı doğrudan doğruya temsil sorunuyla ilişkili olduğundan, öncelikle her topluluğun "özgül" değerlerini azamileştirmesi ve kendi topluluğu içindeki gerilim ve çatışma unsurlarını dışarıya/ötekine karşı "asgarileştirmesi" önemli bir sorun olarak ortaya çıkarken, bizzat her topluluk içinde, sunulacak kimliğin içeriğine ilişkin görüş farklılıkları - Afrika-merkezcilikte olduğu gibi- gündeme geldi. Böylece Çokkültürcülüğün içinde barınan iki gerilim ekseni, yani renksiz, cinsiyetsiz ve etnik kimliğiyle olan bağlarından soyutlanmış bir bireye ait evrensel haklar adına ırk ya da cins farklılıklarının aşılması yaklaşımı ile söz konusu farklılıkların sonuna kadar vurgulanmasını savunan anlayış varlığını yanyana sürdürdü (Feher, 1992:68-72).

Öte yandan A.B.D. nüfusundaki demografik dönüşüm, Göçmen Yasası'nın değişikliğe uğradığı 1965 yılında öngörülmeyen bir dizi müfredat sorununun da tartışmaya açılmasına neden oldu. Latin ve Asya kökenli Amerikan vatandaşlarının sayısal artışlarına paralel olarak, Afrikalı Amerikalıların kentlerde yoğunlaşmaya başlaması, toplumun yeni bir anlayışla sorgulanmasını zorunlu kıldı. 1950'li ve 1960'lı yıllar, Yurttaşlık Hakları mücadelesinin Amerikan toplumunu derinden sarstığı bir dönem iken, 1990'lar kültürel eşitlik ve Çokkültürcülük tartışmalarını gündeme getirdi. Bu süreçte, Amerikan eğitim sisteminin her düzeyinde geçerli olan ve Beyaz, Protestan Amerikalı'nın dünya görüşünü yansıtan erkek yönelimli, Avrupa-merkezci seçkinci anlayış doğrultusunda biçimlenen tarih ve toplum yaklaşımı canlı bir tartışmanın odağı haline geldi (Nash, 1992:1-2).

1960'lı yıllardan başlayarak Amerikan tarih yazıcılığında yavaş yavaş değişen anlayışın arka planında bulunan önemli gelişmelerden biri, profesyonel tarihçilerin bileşiminde gerek araştırmacılar, gerekse de eğiticiler düzeyinde ortaya çıkan bir farklılaşma; yani II. Dünya Savaşı'ndan önce Beyaz, erkek, Protestan ve yüksek sınıf üyesi tarihçilerin yanına çeşitli etnik gruplardan (ve kadın) tarihçilerin de katılmasıyla Amerikan tarihine bakışta meydana gelen "ruh" değişikliğidir. Amerikan tarih yazıcılığına yeni "üye"lerin de katılımıyla, uzlaşmadan çok çatışma temasının, ırkçılık ve sömürünün, aşağıdan yukarıya tarih bakışının ve bu arada kadının rolünün vurgulandığı "alternatif" bir bakış açısı dahil oldu. Aynı şekilde 1960-1970 döneminin Eşit Haklar mücadelesi, tarihçileri "ulus"un geçmişini incelemeye yönelik çalış-

malarında ırk ve cinsin rolü üzerine sorular sormaya iterken; dünya üzerindeki çeşitli ulusların karşılıklı bağımlılığındaki artış ve özellikle eğitimciler açısından okulların toplumsal bileşiminin farklı dil, din, ırk, lehçe ve kültürel kökenlerden gelen öğrencilerle değişmesi sonucu, Amerikan toplumu ve tarihi, ders kitaplarında çeşitlilik üzerine dayalı bir gerçeklik olarak belirmeye başladı (Nash, 1992:3-6).

Kısacası Çokkültürcülük yalnızca özgül grupları çeşitli zaman ve mekânlarda incelemeye değil, ama aynı zamanda grup içi çatışmalara ve farklı grupların birlikte yaşamasını mümkün kılacak yasal mekanizmalara ilgiyi artırırken, özellikle yeni yetişmekte olan kuşaklarda kendi ırk ya da etnik gruplarını yüceltmeden, tarihte ırk ve etkinliğin rolünü dikkate almayı zorunlu kılan (Ravitch, 1992:31) bir müfredat anlayışını biçimlendirmeyi de getirdi.

Amerikan toplumunda Çokkültürcülüğün hız kazanmasına rağmen, özellikle Siyah Amerikalıların toplumun en alt kesiminde yer almaya devam etmesi ve 1980 sonrasında Reagancı muhafazakâr politikaların da yardımıyla, Siyah kültürel ulusçuluğunun (Afrocentrism) önemli bir gelişme gösterdiği gözlemlendi. Kültürel ulusçuluğun beslendiği en önemli kaynaklardan birini oluşturan tarih boyutu, Afrika-merkezciliğin ata diyarı Afrika'nın yüceliği ve diaspora Afrikalılarının dünya uygarlığına katkılarını ısrarla vurgulamasında bir kez daha ortaya çıktı. Afrika-merkezcilik tam da bu noktada Avrupa-merkezciliğin çok yakınına düştü ve Afrika gerçekliği, tıpkı karşısında yer aldığı yaklaşım gibi, kültürel, siyasal, ahlâkî ve dinsel yönleriyle türdeşleştirilerek monolitik bir yapıya indirgendi (Nash, 1992:12 ve 14). Bu gelişme, N.Glazer gibi araştırmacıların Afrika-merkezciliğe Çokkültürcülüğün bir değişkeni olarak bakmasını getirirken, başta Ravitch olmak üzere çok sayıda sosyal bilimci söz konusu olguyu Çokkültürcülüğün bir antitezi, bir tür entellektüel ayrımcılık olarak tanımladılar (Ravitch, 1992:34).

Amerika Birleşik Devletleri'nde etnikliğin giderek önem kazanması ve politizasyonu, ülkenin giderek bir "azınlıklar ulusu", ya da "Amerikan Balkanları" olma tehditi altında bulunduğu söyleminin en azından belirli çevrelerde yaygınlık kazanmasına yol açtı (Boorstin, 1993:33). Öte yandan etnik aidiyetin siyasal temsil düzlemine de taşınması, daha önce örgütlenmemiş etnik toplulukların yeni ve paralel örgütlenmesine de yol açmakta, giderek etnik temelde tanımlanan siyasal alanın dışında kalmama kaygısıyla yeni örgütlenmelere gitmelerine neden olmaktadır (Nagel, 1986:102). Bu bağlamda etnik gruplar lehine ayrımcılık politikalarının, özellikle fırsatların etnik temelde paylaştırılmasının, Amerikan toplumunda yeni bir ırkçı dalgayı, ama bu kez daha incelikli ve karmaşık bir biçimde gündeme getirip getirmeyeceği önümüzdeki yıllarda açıklığa kavuşacak bir soru olarak durmaktadır.

KAYNAKÇA

Barnes, A.E. (1992). "Blaspheming like Brute Boasts: Multiculturalism from an Historical Perspective", *Contention*, (3).

Body-Gendrot, S. (1991). "Les États-Unis et leurs immigrants, des modes d'insortion variés", *Notes et études documentaires*, (16).

BOORSTİN, D. (1993). "Le retour des puritains", *Courrier International*, (150), 33-34.

Bridges, H.J. (1918). On Becoming an American: *Some Meditations of Newly Naturalized Immigrant*, Boston: Marshall Jones Company.

Crowley, J. (1991). "Ethnicité, nation et contrat social", G.Delannoi ve P.Taguifef (der.) *Théories du nationalisme*, Paris: Éditions Kimé, içinde.

Esman, J.M. (1992). "The State and Language Policy", *International Political Science Review*, (4), 381-396.

Feher, M. (1992). "1967-1992, Sur quelques recompositions de la gauche americaine", *Esprit* (187), 60-79.

Glazer, M. ve Moynihan D.P. (1964), *Beyond the Melting Pot, The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*, Cambridge: M.I.T. Press and Harvard University Press.

Glazer, N. (1983). *Ethnic Dilemmas, 1964-1982*, Cambridge: Harvard University Press.

Glazer, N. (1988). "Origine ethnique et attitudes socio-politiques", *Problèmes politiques et sociaux*, (577), 4-5.

Gordon, M.M. (1968). "Assimilation in America", J.A.Winter vd. (der.), *Vital Problems for American Society*, New York: Random House, içinde.

Hollinger, D.A. (1992). "Postethnic America", *Contention*, (2), 79-96.

Hunt C.L. ve Walker L. (1974). *Ethnic Dynamics, Patterns of Intergroup Relations in Various Societies*, Illinois: The Dorsey Press. Kilson, M.L. (1983).

Kilson, M. L. (1983) "Politics of Affirmative Action: Race and Public Policy in America", C.Fried (der.), *Minorities: Community and Identity*, Berlin: Springer-Verlag, içinde.

Merelman, R.M. (1992). "Cultural Imaginery and Racial Conflict in the United-States: The Case of African-Americans", *British Journal of Political Science* (22).

Murray, C. (1988). "Existe-t-il une bonne discrimination", *Problèmes politiqes et sociaux*, (577), 13-17.

Myrdal, G. (1944). *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, New York: Harper and Brothers Publishers.

Hash, G.B. (1992). "The Great Multicultural Debate", *Contention* (3), 1-28.

Ravitch, D. (1992). "In the Multicultural Trenches", *Contention* (3), 29-36.

Roosens, E.E. (1989). *Creating Ethnicity, The Process of Ethnogenesis*, London: Sage Publications.

Safran, W. (1992). "Pluralisme, démocratie et droits linguistiques aux États-Unis", H.Giordan (der.), *Les minorités en Europe*, Paris: Editions Kimé.

Snyder, L.L. (1968). *The New Nationalism*, New York: Cornell University Press.

Young, M.C. (1986). "Cultural Pluralism in the Third World", S.Olzak ve J.Nagel (der.), *Competitive Ethnic Relations*, Academic Press Inc.

Williams, R.M. (1970). *American Society, A Sociological Interpretation*, New York: Alfred A. Knopf.

de Vos G. ve Romanucci-Ross L. (1975). Ethnic Identity, *Cultural Continuities and Change*, California: Mayrield Publishing Comp.

From "melting-pot" to multicultural debate

This paper presents an overall view of the three main stages of American democracy regarding its ethnic groups: the Anglo-conformity, the melting-pot process and the recont multicultural debate.

The Anglo-conformity which was the dominant ideology of the constituent nation, i.e. the White-Anglo Saxon-Protestant Americans reached its peak during the World War I. The melting-pot process on the other hand, was the American way of nationalism, which aimed at a "normalization" of national/ethnic differences, trying to make "other"s the "same".

The American democracy which was rather indifferent to its ethnic groups went through a radical transformation in the 60's. The Civil Rights Movement, the National Conference for New Politics and the identity politics were the main steps to wands the multicultural debates of the 90's.

Postmodernizm ve radikal demokrasi

*E. Fuat Keyman**

Giriş

Son yıllarda, Avrupa ve Kuzey Amerika akademik dünyasında postmodernizm sözcüğünü kullanmadan konuşmak oldukça zorlaştı. Sözcük yeni düşüncelerin, yeni davranış biçimlerinin, yeni fikirlerin, yeni siyasal, ekonomik ve kültürel gelişmelerin çözümlenmesinde ve nitelenmesinde tanımlayıcı öğe olarak sürekli kullanıldı. Temel bir gönderim noktası olarak, felsefi ve kuramsal eleştirinin parametrelerinin belirlenmesinde önemli bir rol oynadı. Sosyoloji, Antropoloji, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, Coğrafya ve Felsefe gibi akademik disiplinlerin bilgi üretim tarzlarının, epistemolojik ve ontolojik savlarının ve yöntemsel/araştırma tekniklerinin yeniden gözden geçirilmesine yol açan unsurlardan biri oldu. Diğer bir deyişle, postmodernizm sözcüğü bir yandan açıklayıcı, çözümleyici, niteleyici ve tanımlayıcı bir nitelik kazanıp güçlenirken, öte yandan toplumun her türlü etkinliğiyle ilişkilendirilerek yaygınlaştı - bilimden din'e, bireyden devlete kadar ve kültürel biçimin bütün boyutları içinde. İlginç bir şekilde, bu güçlenme ve yaygınlaşma niteliği aynı zamanda postmodernizm sözcüğünü sorunlu bir sözcük haline getirdi. Sözcük yaygınlaştıkça kendisinin ne anlama geldiğini, neyi nitelediğini, neyi adlandırdığını açıkça ortaya koymak zorlaştı. Postmodernizm sözcüğünün akademik ve entellektüel mekânda yeni bir oluşumu mu, Salman Rüşdi, Gabriel Garcia Marquez gibi yazarlar tarafından yazılan romanları mı, metropollerde ortaya çıkan yeni bir mimari anlayışı mı, yoksa bu tür kültürel

(*) Bu makalenin yazılma sürecine katkılarından dolayı Selahattin Keyman'a, Levent Sanin'e, ve özellikle Feyzi Raban'a teşekkür ederim. Bu makale için yapılan araştırma "Social Sciences and Humanities Research Council-Canada" tarafından mali olarak desteklenmiştir.

(**) Dr. Fuat Keyman Wellesley College ve Harward University Uluslararası İlişkiler Merkezi'nde öğretim üyesidir.

görüngülerin ortaya çıktığı bir tarihsel ve sosyal dönüşümümü adlandırdığını tam olarak bilmiyoruz. Toplumsal yaşamda radikal değişimlerin ve dönüşümlerin olduğu bir gerçek, fakat bunun modern toplum sonrası, yeni, kendi kendine yeterli ve bağımsız bir tarihsel süreci başlatıp başlatmadığı postmodernizm tartışmasının odak noktası.

Bu anlamda, postmodernizm nedir, nasıl çözümlenmesi gerekir, neyi niteler soruları önem kazanıyor. Bu yazının amacı postmodernizm üzerine yapılan tartışmaları tarayarak bu sorulara bir yanıt aramak. Bu yazı boyunca üstü kapalı ya da açık olarak önerileceği gibi, postmodernizm modernist sorunsala getirdiği eleştiriler, son yıllarda oluşan değişim ve dönüşümlerin çözümlenme sürecine yaptığı katkı ve en önemli olarak, toplumsal ilişkilerin demokratikleşmesi sorunu ile ilgili ortaya koyduğu sorular bağlamında önemle üzerinde durulması gereken bir konu. Ayrıca, postmodernizmin, hangi noktalarda egemenlik/iktidar ilişkilerine karşı geliştirilebilecek bir radikal demokrasi anlayışı için zemin hazırlayabileceği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Postmodernizm tartışması

1980'li yıllarda yapılan sosyo-kültürel tartışmalar, genelde "bir şeyin" sonu ya da "kriz"ine ilişkin önermeler üzerine odaklaştı -ideoloji'nin sonu, tarih'in sonu, "sosyal" kategorisinin sonu, işçi sınıfının sonu, Marksist söylemin krizi, sosyal demokratik söylemin krizi, refah devletinin sonu ya da krizi gibi.[1] Aynı zamanda, toplumsal ilişkilerin- global ya da ulusal - her düzeyinde - siyasal, ekonomik, kültürel - oluşan gelişmeler ve değişimler, yaygınlaşan bir biçimde postmodernizm ile ilişkilendirildi. Bu ilişkilendirilmede üstü kapalı olarak kabul edilen, modern toplumun kültürel mantığında belli bir "kopuş"un, bir çözülüşün ortaya çıktığı varsayımıydı. Böylece, "bir şeyin" sonunun ya da krizinin toplumsal ve kültürel dönüşümler ile tarihsel bağlantısının çözümlenmesinde postmodernizm anahtar sözcük, temel gönderim noktası işlevini gördü. Toplumun siyasal, ekonomik ve kültürel düzeylerinde oluşan dönüşüm ve değişimler nelerdir ve nasıl çözümlenmeleri gerekir, ne tür kavramsal ve felsefi kategoriler bu çözümleme için kullanılmalı ya da üretilmelidir, böyle bir girişimin siyasal strateji ve projelere ne gibi yansımaları olabilir? Bu tür sorulara yanıt aranırken çözümlemeler iki nokta üzerinde odaklaştı:

(i) modern toplumun ve modernist sorunsalın krizi, ve

(ii) bu krizin göstergesi olan dönüşüm ve değişimlerin nereye kadar postmodernite olarak adlandırılabilecek yeni bir dönemi ya da "durumu" ortaya çıkarttığı.

1 Bkz. B.Smart, *Modern Conditions, Postmodern Controversies*, Routledge, London: 1992 ve J.McGovan, Postmodernism and Its Critics, Cornell Univ. Press, Ihaca: 1991.

Bu iki nokta arasındaki bağlantı bize postmodernizm ile ilgili ilk ipucunu verir. Hassan'ın terminolojisini kullanarak söyleyebiliriz ki, postmodernizm, modern toplumun içinden çıkan, (a) modernist sorunsalla hem eşsüremli (senkronik), hem de artsüremli (diyakronik) bir ilişkisi olan, (b) bu sorunsalla, hem bir sürekliliği, hem de bir kopuşu simgeleyen, ve (c) bir taraftan modern toplumla eklemlenmişken, diğer taraftan da bu toplum içinde yer alan ilişkiler arasındaki eklemlenme tarzının içine girmiş olduğu krizi niteleyen bir görüngü, bir kültürel biçim, bir söylem, bir durum, ya da bir dönem olarak anlaşılabilir.[2] Bu anlamda, postmodernizm modern toplumun ve modernist sorunsalın içine girmiş olduğu krizin bir ifadesi, bir yansımasıdır. Bu krizi yansıttığı noktaya kadar, postmodernizm rahatsız edici bir sözcük değildir. Aksine, bir durumu betimlediği için faydalı ve işlevseldir. Ama hemen vurgulanması gerekir ki, postmodernizmin bu rahatsız etmeyen boyutu, kendisinin modernist sorunsalla ilişkisinin eşsüremlilik, süreklilik ve eklemlenmişlik özelliklerinden kaynaklanır. Postmodernizmi güçlü kılan, betimlemenin ötesine götüren ve aynı zamanda kendisine rahatsız edici nitelik veren öğe ise, kendisinin modernist sorunsalla olan artsüremli ve bir kopuşu simgeleyen ilişkisidir. Diğer bir deyişle, postmodernizmin ciddi bir soru olarak ele alınmasını gerekli kılan, kendisinin modernist sorunsala bir alternatif, yeni bir yapı, yeni bir kültürel oluşum, yeni bir durum, yeni bir dönem, ya da modernist sorunsalın özünün ve kurucu özelliklerinin köklü bir eleştirisi olarak sunulmasıdır. Bu sunuş tarzı, aynı zamanda, modernizm/postmodernizm tartışmasının ortaya çıkmasının nedenidir.

Üstelik, bu sunuş tarzı bir taraftan postmodernizmin nasıl tanımlanması gerektiği sorusunu önemli kılarken, diğer taraftan da, ilerde göreceğimiz gibi, modernizm/postmodernizm tartışmasına taraf olan modernist ya da postmodernist olmak gibi yanlış bir seçime zorlamıştır.

Modernizm/postmodernizm tartışması içinde postmodernizmin nasıl anlaşılması, nasıl tanımlanması gerektiği sorusu karşısında beş ayrı yaklaşımın olduğu söylenebilir:

(i) Postmodernizm geç kapitalizmin kültürel mantığıdır. Jameson tarafından geliştirilen bu tanım, postmodernizmi, kapitalist üretim tartının İkinci Dünya Savaşı sonrası ve özellikle 1960'lı yıllardan bugüne kadar, uluslararasılaşması ve tamamıyle global bir nitelik kazanması sürecini adlandıran geç kapitalizm dönemine karşılık gelen kültürel bir biçim olarak görür.[3] Bu anlamda, postmodernizm geç kapitalist toplumun kültürel mantığını niteler ve bu toplum içindeki bireysel ilişkilerin ve sanatsal etkinliklerin işleyiş tarzını simgeler.

(ii) Postmodernizm, bilgi'nin üretim sürecinin temel itici olduğu sanayi sonrası toplumun kültürel yapısını tanımlar. "Sanayi sonrası toplum" kavramını ortaya

2 Bkz. I. Hassan, *The Postmodern Turn*, Ohio University Press, Ohio, 1987, s.25-84.

3 F.Jameson, "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, (74) 1984.

atan ve siyaset bilimine sokan Bell[4] her ne kadar, postmodernizmi bir görüngü olarak rahatsız edici bulup reddetse de, postmodernizmin savunucuları, başta Baudrillard olmak üzere, Poster ve bir yere kadar Lyotard gibi düşünürler, sanayi sonrası toplumu postmodernizmin temeli olarak görürler.[5] Bilgi, bilişim, sibernetik ve göstergenin (*sign*) modern toplumda emeğe bağlı üretimin yerini aldığını savunan bu düşünürlere göre; postmodernizm, üretim ilişkilerinden tüketim ilişkilerine, üretim tarzından bilişim tarzına (Poster), emekten bilgiye (Lyotard) ve bilimsellikten simulasyona (*simulation*) (Baudrillard) geçişle ortaya çıkan yeni bir "durumu" adlandırır.

(iii) Postmodernizm özgün bir sanatsal tarz oluşturur. Jenks'in öne sürdüğü gibi, postmodernizm öncelikle mimariden başlayarak sanatın diğer alanlarına yayılan yeni bir sanat anlayışını tanımlar.[6] Bu yeni anlayış modernist tarzdan estetik bir kopuşu simgeler, sanatın belli bir gerçekliği temsil etmesi zorunluluğunu reddeder, sanatsal ürünü kendi içinde özgün, farklı biçimlerde yorumlanmaya açık, ironik, alışa gelişmişin dışında estetik bir nesne olarak görür. Eagleton'un belirttiği gibi, postmodernizm "gerçeği temsil etmek" kıstasının sanatsal mekândan kovulması gibi bir eylemi içerir.[7] Sanatsal çalışmanın bir fikrin ya da bir gerçekliğin temsil edilmesi gibi bir zorunluluk içermemesi ve kendi içinde bir gerçeklik kuran bir deneyim olarak anlaşılması postmodern tarzın ayırdedici özellikleridir.

(iv) Postmodernizm bir taraftan modernist sorunsalın ve Aydınlanma felsefesinin, diğer taraftan modern toplumun (ki, bu iki boyut birbirleriyle ilişkilidir) radikal bir eleştirisini sunan bir felsefi söylem, ya da bir durumdur. Bu bağlamda temel nokta postmodernizm ile yapısalcılık-sonrası (*post-structuralism*) akım arasındaki ilişkidir.

Foucault ve Derrida gibi yapısalcılık-sonrası akımın önemli düşünürlerine göre, modernist sorunsal, Batı felsefesinin (özellikle Aydınlanma) bir ürünü olarak, ussal, özne temelli ve bilimin toplumsal eylemliklerden bağımsızlığı, nesnelliği ve evrenselliği varsayımlarına dayalı bir tutumu niteler. Bu varsayımların temelinde, bilimsel gelişmenin özgürlük ve demokratikleştirmeyi getireceği inancı vardır. Oysa, Foucault ve Derrida'nın ortaya koyduğu gibi, modernist sorunsal, özünde iktidar, disiplin ilişkilerini ve toplumsal denetim mekânizmalarını tüm toplumsal dokuya yayan ve bunu yapmak için de us-merkezli (*logo-centrie*) bir tarzda işlev

4 D.Bell, *The Coming of Post-industrial Society: Aventure in Social Forecasting*, Basic Books, New York: 1973.

5 J.Boudrillard, *Simulations*, Semiotext (e), New York: 1983, M.Poster, *The Mode of Information: Poststucturalism and Social Context*, Polity Press, Cambridge: 1990, J. J. Lyotard, *Postmodern Condition: A report on Knowledge*, Manchester Univ. Press, Manchester: 1986, ve J. F. Lyotard, Postmodern Explained, Univ. of Minnesota Press, Minnesota: 1992.

6 C.Jenks, *The Language of Postmodern Architecture*, Rizzoli, New York: 1984.

7 T. Eagleton, *Againt the Grain*, Verso, London: 1986.

gören bir yapıdadır.[8] Modernist sorunsal Kartezyen (*Cartesian*) özne olarak tanımlanmış modern birey kavramını ayrıcalıklı bir konuma yerleştirir ve diğer toplumsal kimliklerin tanımlanmasında mirengi noktası olarak kullanır. Sonuç, farklı kimliklerin bu modern birey kavramına indirgenmesi ve toplumsal eylemliliklerin kendi özgünlükleri ve tarihsellikleri içinde değil, bu indirgeyici, birleştirici ve bütünselleştirici süreç içinde ele alınmasıdır. Foucault ve Derrida bu sürecin, farklılıkları ve özgünlükleri dışladığı ölçüde, özgürleştirici değil, normalleştirici ve disipline edici olduğunu ileri sürerler. Modernist sorunsalın bu şekilde okunması, postmodernist söylemin kurulmasında felsefi başlangıç noktasını oluşturur.

Foucault ve Derrida Batı felsefesini eleştirel bir biçimde çözümlerken Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürleri kendilerine örnek alırlar. Foucault ve Derrida'ya göre, Batı felsefesinin Nietzscheci ve Heideggerci dökümü ve eleştirisi modernist sorunsalın temeli olan uscu, Kartezyen özneyi hedefler. Ve bu anlamda, modern toplumun eleştirisini sunan, fakat özde modernist olan Marksist ve liberal söylemlerden çok daha radikaldir. Postmodernizmin önde gelen savunucusu Lyotard bu noktadan iki önemli sonuç çıkartır.[9] Birinci olarak, postmodernizm modern toplumun radikal bir eleştirisi olarak tanımlandığı zaman, belli bir tarihsel dönem ya da modernitenin sonrası bir süreci oluşturmaz. Kendisinin kronolojik bir tarihselliği yoktur. İkinci olarak, postmodernizm, bu bağlamda, modernite içinde yeralan, belli dönemlerde "yeniden ortaya çıkan" (*recursive*), eleştirel bir söylem tarzıdır. "Yeniden ortaya çıkma" özelliği, Foucault ve Derrida gibi düşünürler kadar, Nietzche ve Heidegger (hatta Eleştirel Kuramın kurucularından olan Adorno ve Benjamin) gibi düşünürleri de postmodern bir niteliğe büründürür. Sonuçta, Nietzche/Heidegger= yapısalcılık-sonrası akım= postmodern söylem= modernist sorunsalın eleştirisi: böyle bir yönlenme postmodern söylemin nereden kaynaklanıp, neyi hedeflediğini gösterirken, aynı zamanda da modernizm/postmodernizm tartışmasının felsefi temelini sunar.

(v) Bir "kimlik felsefesi" olarak postmodernizm: 1960'lı yıllardan başlayarak Batı sanayi toplumlarında oluşan "yeni değerler" ve "yeni toplumsal hareketler" yeni bir siyaset ve siyasal eylemlilik anlayışına yolaçtı.[10] Bu değerler ve hareketler

8 Bkz. J.Derrida, *Positions*, Univ. of Chicago Press, Chicago: 1981 ve *Margins of Philosophy*, Univ. of Chicago Press, Chicago: 1982, M.Foucault, *The Archeology of Knowledge*, Harper and Row, New York: 1976, *Disceplineand Punishment*, Vintage Books, NewYork: 1979 ve Power/Knowledge, Fd. Colin Gordon Pantheon, NewYork: 1980.

9 J. Lyotard, *Postmodern Explained*, s.3-13. Burada belirtilmesi gerekir ki, Lyotard postmodernizmi iki türlü düşünür. Bir taraftan postmodernizm maddi temelini endüstri sonrası toplumdan alan şüpheciliğe bağlı bir durumdur, diğer yandan kendisi modernite içinde değişik durumlarda ortaya çıkan eleştirisel bir söylemdir ve bu anlamda bir döneme karşılık gelmez. Bu çalışmada Lyotard'ın her iki kavramına da yer verilirken, özünde ikinci kavram Lyotard'ın postmodernizm anlayışını tanımlayan kavram olarak ele alınacaktır.

10 Bkz. Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London: 1992 ve S.R. Yarbrough, *Deliberate Criticism.. toward a Postmodern Humanism*, The Univ. of Georgia Press, Georgia: 1992.

ışığında, siyaset, refah devletinin ve Fordist/Keynesyen ekonominin sağlayabileceği siyasaların ötesinde, bireysel yaşamın kendisiyle ilgili ve yaşamın değişik biçimlerine dayalı olarak tanımlanmaya başlar. Kadın, çevre, barış, anti-nükleer, ırk, etnik kimlik, insan hakları ve cinsel kimlik sorunları etrafında örgütlenen toplumsal hareketler, kendi aralarındaki farklılıklara rağmen, bu yeni siyaset anlayışının öncüsü oldular. Modern toplumun devlet/parti ya da sınıf bağlamında geliştirilmiş, evrensel siyasalara dayalı, bütünleştirici, birleştirici, belli bir merkezden hareket eden ve sorunlara global çözümler bulmaya çalışan siyasal söylemlerine (başta marksizm olmak üzere, liberalizm, tutuculuk gibi) eleştirel bir şüphecilikle bakan bu hareketler, "farklılıklara saygı" (cinsel, etnik kimlik ve ırk bağlamında vb.) ve "farklılıkların tanınması" temelinde gelişen yeni bir siyaset anlayışının gelişmesinde belirleyici rolü oynadılar. Yeni toplumsal hareketlerin bu niteliği, modernist sorunsalın normalleştirici işleyiş tarzına ve toplumdaki farklı ilişkileri belli bir ussallık mantığıyla değerlendirme istemine karşı geliştirilen felsefi konumların maddi temelini oluşturdu. Örneğin, Foucault'nun "lokal savunma", Lyotard'ın "lokal belirleyicilik" ve Deleuze'un "hareketin özgün ve tikel hatları" kavramları, yeni toplumsal hareketlere dayalı olarak toplumsal ussallaştırma ve disipline etme mekânizmalarına karşı nasıl mücadele edilebilir, sorusuna yanıt olarak geliştirildi.[11]

Bu hareketleri, postmodernist bir bağlama sokan, bu anlamda, yaşamın farklı biçimlerinin meşruluğunu ve özgünlüğünü savunan kimlik politikası ve çoğulcu siyaset anlayışıdır. Diğer bir deyişle, postmodern politika anlayışı en genelde kimlik politikasının yaşama geçirilmesidir. Özelinde ise, postmodern politika anlayışı, modernist söylemlerin toplumsal kimlikleri ussal birey ya da sınıf kategorisi içine özümleyerek geliştirdikleri demokrasi kavramının farklılıkların tanınmasına dayalı radikal demokrasi kavramıyla yer değiştirmesi anlamına gelir. Sonuç olarak, postmodern kimlik politikası, sivil toplumun farklılıkların tanınmasına dayalı demokratikleşme sürecini tanımlar ve temelini böylece yeni toplumsal hareketler üzerine kurar.

Modernist sorunsal

Yukarıda kısaca betimlenmiş konumlar postmodernizme üç ana yöntemsel yaklaşımı kapsar. Bu yaklaşımlar, (a) bir dönem olarak postmodernizm, (b) bir biçim-tarz-olarak postmodernizm ve (c) bir düşünce tarzı, ya da bir söylem olarak postmodernizm şeklinde adlandırılabilir. Burada vurgulanması gereken ilk nokta, bu yaklaşımların birbirlerinden bağımsız olmadığıdır. Her ne kadar her yaklaşım

11 Bu kavramlar için bkz. G. Deleuze and F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Univ. of Minnesota Press, Minnesota: 1983 ve M. Foucault, *History of Sexuality*, Vintage Books, New York: 1980 ve J. Lyotard, *The Postmodern Condition*.

yukarıda gördüğümüz gibi kendisinin özgünlüğünü sağlayan bir gönderim noktası -üretim, kültürel biçim, felsefi kopuş, bilgi üretim tarzı gibi- etrafında hareket etse bile, kendisinin modernizm ve modernist sorunsalla bağlantısı diğerleriyle ilişkisini kurar. Bu nedenle de, bu yaklaşımların mantığını, önemini ve taşıdıkları sorunları daha iyi anlamak için bu yaklaşımlar içinde modernist sorunsala nasıl bakıldığına değinmekte yarar vardır.

En genelinde, postmodernist bir açıdan bakıldığında, modernist sorunsal Aydınlanma içinden çıkmış bir davranış biçimi ya da Foucault'un dilini kullanarak, bir rejimi tanımlar. Modernist rejimin kurucu özellikleri özne/nesne ayrımından hareket edilerek "Us" kategorisi yoluyla doğa ve dünyanın işleyişi hakkında nesnel ve evrensel bilginin elde edilebileceği ve bu bilginin de bilimin temeli olduu savlarını içerir. Bu savların gerisinde yatan Aydınlanma felsefesinin belli varsayımlara dayalı işleyiş tarzıdır. Bu varsayımları şu şekilde sıralayabiliriz:[12]

(i) Us kategorisiyle dünyaya bakan, durağan ve bütünsel bir "benlik" anlayışı,

(ii) Usun bilgi için evrensel, güvenilir ve nesnel bir temel oluşturduğu,

(iii) Usun kullanımıyla elde edilen bilginin "doğru" olduğu ve bu bilginin de doğa ve dünyanın işleyişiyle ilgili bir gerçekliği evrenselleştirdiği,

(iv) Usun, bu anlamda, kendisini aşan ve evrensel olan nitelikler taşıdığı, diğer bir deyişle, Usun benliğin tarihsel, mekânsal, zamansal ve bedensel olarak belirlenmiş varlığından bağımsız bir varlığı olduğu,

(v) Us ve özgürlük arasındaki ilişkisellik: Doğruluğa ve haklılığa dayalı egemenlik ve otorite anlayışının Usun işleyişine uygun olması gerekliliği. Modernist rejim içinde tanımlanan özgürlük, usa dayalı hukuk kurallarıyla sınırlanır. Diğer bir deyişle, ussal bir varlık olarak hareket eden bir birey için doğru olan hukuk kuralları her birey için doğrudur. Bu anlamda, bu kurallara uymak, bu kurallar doğrultusunda ussal hareket etmek, hem bireysel özgürlüğü hem de bu özgürlüğün sınırını belirler.

(vi) Dilin tarihsel ya da toplumsal bir yapı olarak değil, bir gerçekliğin temsil edilme sürecinin bir aracı olarak tanımlanması.

Bu varsayımlar epistemolojik düzeyde, (a) özne/nesne ayrımını, (b) nesnel bir gerçekliğin varlığını, (c) bu nesnel gerçekliğe ait bilginin nesnel bilimsel yöntemlerle kazanılabileceğini ve bu bilginin evrensel olduğunu, (d) bu anlamda, bilimsel bilginin sanatsal ve diğer bilgi türlerinden daha önemli ve geçerli olduğunu ve (e) bu bilginin yalnızca bilimsel ve teknolojik değil, aynı zamanda toplumsal gelişmeyi ve bireysel özgürlüğü sağlayacağını vurgularlar. Modern birey de, bu özelliklere bağlı olarak, ussal hareket eden, etrafındaki nesneleri bilimsel bilgi

12 Bu kısım yazılırken aşağıdaki kaynaklara dayanılmıştır: S.Best ve D.Kelner, *Postmodern Theory*, The Guilford Press, NewYork: 1991, S.Crook, *Postmodernization*, Sage, London: 1992 ve I. Appignanesi Fd. *Postmodernizm*, Free Ass. Books, London: 1989.

yoluyla anlamaya ve açıklamaya çalışan bir özne olarak tanımlanır. Weber'in öne sürdüğü gibi, modern toplum bilimsel ve teknolojik gelişmelerle ussallığın ve nesnelliğin tüm toplumsal dokuya yayılmasıyla oluşan bir davranış biçimini içerir.[13] Bu davranış biçimi bir taraftan gelişmeyi sağlarken, diğer taraftan da bireysel ilişkileri ussallık ve akıl kıstasları içinde yapılayarak bireysel özgürlüğü gerçekleştirir. Sonuçta, modernist rejim hem gelişmeyi hem de bireysel özgürlüğü ussallığa dayalı üreten bir davranış biçimini niteler.

Burada hemen vurgulanması gerekir ki, yukarıda sıralanmış varsayımlar hiçbir şekilde modernist rejimin eliştiriyi içermediği ya da kendi içinde çelişkiler taşımadığı anlamına gelmez. Aksine, modernist rejim modern toplumun ve modern yaşam biçiminin ideolojik ve kurumsal bir eleştirisini içerir ve toplumsal ilişkilerin nasıl bilimsel ve teknolojik parametler içinde programlandığını vurgular. Bu nedenle de, modernite Kant tarafından "bir eleştiri dönemi" olarak nitelenir. Weber'in "demir kafes". Durkheim'ın "anomi" ve Marks'ın "yabancılaşma" kavramları modern toplum (modernist rejim içinde) eleştirisinin en göze çarpıcı örnekleridir.[14] Bu eleştirinin öne sürdüğü temel sav, modern toplumu tanımlayan gelişme ve özgürlük süreçlerinin tarihsel olarak birinci sürecin belirleyiciliği içinde geliştiğidir. Belirleyici unsur olarak gelişme süreci dört yoldan modern toplumsal ilişkileri etkiler: (a) bilim ve teknolojiye dayalı ussallığın tüm dokuya yayılması ve böylece toplumsal sorunların "teknik" sorunlar olarak ele alınması; (b) nesnelliğin öznelliğe karşı ayrıcalıklı statüsü; (c) bilimin diğer bilgi üretim biçimlerine karşı epistemolojik üstünlüğü ve aynı zamanda toplumsal ilişkilerden bağımsız yapısı ve sonuçla (d) "gerçeklik" hakkında elde edilmiş bilimsel bilginin evrensel ve tarih-üstü geçerliliği. Bu bağlamda, modern toplumun gelişme sürecinin belirleyiciliği içinde örgütlenmesinin nereye kadar bireysel özgürlüğü gerçekleştirebileceği sorusu gerekli olarak eleştirel bir yaklaşımı şart koşar. Marks, Weber ve Durkheim, bu soruya modern toplumun yeniden üretim yasalarını yukarıdaki kavramlar ışığında eleştirerek yanıt verirler. Benzer olarak, Marksist ve Weberci söylemlerin eklemlenmesiyle oluşmuş Frankfurt Okulu ve Eleştirel Kuram da başlangıç noktalarını bu soruya yanıt aramaktan alırlar. Adorno ve Horkheimer'ın "idari toplum" ve "negatif diyalektik" kavramları modern toplumun ussallığı salt bilimsel ve teknolojik gelişme temelinde görmesinin bireysel özgürlüğün yok olması ve insan ilişkilerinin programlaştırılmasıyla sonuçlanacağını açıklamak için geliştirilmiştir.[15] Sonuçta, modernist rejimin modern toplumun içindeki çelişkili süreçleri ortaya koyan eleştirel bir davranış tarzı olduğunu söyleyebiliriz.

Fakat hemen belirtilmesi gerekir ki, bu eleştirel tarz, Foucault ve Derrida'nın

13 M.Weber, *Economy and Society*, Univ. of California Press, Berkeley: 1978.

14 Açıklama için bakınız, A. Honneth, *The Critic of Power*, The M.I.T. Press, Cambridge: 1991.

15 Ayrıntılı bilgi için bakınız S.K. White, *The Recent Work of Jurgen Habermas*, Cambridge Univ. Press, Cambridge: 1988 ve I.Ray Fd. *Critical Sociology*, Edward Elgar Press, Aldershot: 1980.

haklı olarak ileri sürdüğü gibi, "sınırlı"dır.[16] Diğer bir deyişle, eleştiri modernist sorunsal içinde yapılır ve modernist sorunsalın işleyiş tarzıyla "sınırlı"dır. Modernist sorunsalın özü olan bireye insancı bakış açısını, yani bireyin ussal hareket eden, Akıl yoluyla doğruluğu arayan ve bu anlamda bir bütünsellik özelliği gösteren "özne" olarak tanımlanması sorgulanmaz. Postmodernizm, bu bağlamda eleştirinin sınırlarını zorlayan, modernitenin insancı ve ussal özne anlayışını sorgulayan ve böylece modern bilincin köklü bir eleştirisini getiren bir söylemdir. Bu noktayı irdelemek için postmodern söylemin, toplumsal ilişkilerin farklı düzeylerine nasıl yansıdığına bakmak gerekir.

"Yeni" dönüşüm ve değişimler:

1. Sosyo-Ekonomik Düzey

Toplumu üretim ve ekonomik koşullar temelinde açıklayan bir yaklaşım, doğal olarak, postmodernizmi üretim biçimindeki değişimlerle ilişkilendirerek tanımlar. Örneğin, Jenks ve Lyotard için postmodernizm, ya da Lyotard'ın deyimiyle "postmodern koşul"un gelişmesi sanayi-sonrası toplumunun bir ürünüdür.[17] Kapitalist toplumlardaki üretim tarzının örgütlenmesinde, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan dönüşümün göstergesi, Bell'in öne sürdüğü gibi, bilginin emeğin yerine üretim sürecinin belirleyicisi durumuna geçmesidir. Sonuç ise, bilgi temelli üretim tarzı, yani sanayi-sonrası ekonomidir. Bell'in savındaki "teknolojik indirgemecilik" tonundan pek etkilenmeden, bu tür bir sorunla yöntemsel bir ilişkiye girmeden, diğer bir deyişle, sanayi-sonrası toplum savını veri alarak, Lyotard ve Jenks'in yaptığı önerme, modern toplumdaki bu tür bir gelişmenin, modern toplumu tanımlayan egemen anlatı biçimlerinin (*narrative*) meşruluk krizine yol açtığıdır. Jenks, böylece "postmodern mimariyi", sanayi sonrası toplumun ortaya çıkmasıyla başlayan dönüşümlerin yarattığı modern mimarinin krizine bir yanıt olarak tanımlar. Lyotard ise, "postmodern koşulu", modern toplumda egemen olan iki temel anlatı biçiminin -Marksist ve liberal söylemler- çöküşünün bir yansıması olarak görür. Bu anlatı biçimlerinin meşruluk krizi ve çöküşleri, Lyotard'a göre, toplumda, insan ilişkilerindeki farklılıkları "sınıf" ya da "modern birey" gibi bütünleştirici ve birleştirici kategoriler içinde yok eden söylemlere karşı şüpheciliği ortaya çıkarır. Sonuçta "modern toplumun bilim ve bilgi kuramı anlayışının" radikal bir eleştirisine dayalı, genel yerine lokal, bütünsellik yerine tikel, aynılık yerine farklılıkları tercih eden bir söylemler dizisi

16 Ayrıntı için bakınız, F.D. Prmarth, *Sequel to History: Postmodernimm and the Crisis of Representational Time*, Princeton Univ. Press, Princeton: 1992.

17 C.Jenks, *The Language of Postmodern Architecture*, pp. 80-115 ve J.F. Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 38.

üzerine kurulu postmodern koşul ortaya çıkar.

Jameson örneğinde ise postmodernizm, Mandel'in geliştirmiş olduğu, kapitalizmin evriminin üçüncü safhasıyla ilişkilendirilir: pazar kapitalizmi, tekelci ya da emperyalist kapitalizmden sonra ortaya çıkmış "geç, uluslararası, tüketici kapitalizmi".[18] Kullanmış olduğu Marksist söylemle, Bell'in "*postindustrialism*" söyleminden ayrılan Jameson, yine de postmodernizmle ekonomik değişim arasında doğrudan bağlantı olduğunu savunur. Lyotard gibi Jameson da bu değişimi veri olarak alarak, geç uluslararası kapitalizmin ortaya çıkmasının derin bir incelemesine gitmez. Bunun yerine, kapitalist sistemdeki değişmelere karşılık gelen sanatsal ve kültürel formların çözümlenmesi, Jameson'un "geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak postmodernizm" savının temelini oluşturur. Jameson'a göre, pazar ekonomisinin kültürel formu realizm, tekelci kapitalizminki modernizm, geç uluslararası kapitalizminki ise postmodernizmdir.

Jameson'un bu dönemleme girişimi iki önemli sorunu beraberinde getirir. Birincisi, postmodernizm doğrudan geç kapitalizme bağlanırken, daha doğrusu indirgenirken, amaç kültürel biçime maddi bir temel oluşturmaktır; fakat bu maddi temelin gerçekte neyi simgelediği ayrıntılı bir biçimde çözümlenmez. Kapitalizmin evrenselleşmesi ve globalleşmesi veri olarak alınırken, bu sürecin ne şekilde oluştuğu, neyi içerdiği, ne tür etmenlerin sonucunda ortaya çıktığı Jameson'sun çözümlemesinde göz ardı edilir. İkinci olarak, postmodernizm bir dönemin kültürel mantığı olarak tanımlandığı zaman, bu dönemi simgeleyen, açıklayan, bu dönem içindeki ilişkilere anlam veren, bu ilişkileri adlandıran bir nitelik kazanır. Böyle bir nitelik içinde de Jameson'un postmodernizm kavramı, üretim tarzı kavramı gibi, bir bütünsellik içerir ve bütünselleştirici bir yapıya bürünür. Diğer bir deyişle, modernist sorunsalın önemli niteliklerinden biri olan "bütünlük" kategorisi, Jameson'un söyleminin de açıklayıcı bir faktörü olur ki, bu da Jameson'un postmodernizm çözümlemesinin tarihselliğini sorulamayı gerekli kılar. Bu iki problem arasındaki bağlantı yöntemsel bir düzlemde kendini gösterir. Kapitalizmin dönemlerinin bütünsellik içinde anlaşılması kendisine karşılık gelen kültürün mantığının da belli bir bütünsellik içinde görülmesine yolaçar. Böyle bir açıdan bakıldığında, yeni dönem, ciddi bir tarihsel incelemeye sokulmadan, tanımlayıcı kategoriler temelinde - geç kapitalizm, postmodernizm kavramları gibi- kendisinin hareket tarzı ve sınırları açıklanmadan tüm toplumsal ilişkilerin anlaşılmasında belirleyici, hatta kurucu rol oynamaya başlar. Gerçekte de "bütünsellik" -daha özelde kurucu bütünsellik- kavramının epistemolojik ve ontolojik işlevi belli bir toplumun anlaşılmasının tarihsellik ötesinde, evrensel kalıplar içinde gerçekleştirilmesini olanaklı kılmaktadır.[19]

18 F. Jameson, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalizm", *a.g.e.*, s. 53-72.

19 Jameson'ın kapsamlı bir eleştiri için bakınız, N.Davis, "Urban Resistance and the Spirit of Postmodernism", *New Left Review*, 151, 1985.

Bununla birlikte, bu eleştiriden kapitalist üretim tarzının sosyo-ekonomik düzeyinin değişmediği -Callinicos, Anderson gibi Marksist söylemin savunucularının yaptığı gibi- savı çıkarılmamalıdır.[20] Aksine, Jameson, Mandel'i izleyerek kapitalizmin yeni bir döneme girdiğini gözlemekte haklıdır ve bu bağlamda, eleştirilerin öne sürdüğü nokta bu dönemin nasıl çözümlenmesi gerektiğidir. *Postmodernite Durumu* kitabında, Harvey bu çözümlemeye girişir.[21] Harvey'e göre postmodernism kapitalizmin üretim biçiminin coğrafi ve tarihsel bir durumudur. Bu durum, ikinci dünya savaşı sonrası kapitalist üretim biçimini belirleyen Fordizm'den post-Fordizm'e ya da esnek (*flexible*) üretim biçimine geçişle ortaya çıkmış coğrafi (mekânsal) ve tarihsel (zamansal) bir durumdur. Bu durumun anlaşılması içinde, Fordizm'in ve esnek üretim biçiminin ne anlama geldiğinin açıklanması ve varlık koşullarının (ya da hareket tarzlarının) incelenmesi gerekir. Harvey, Jameson'un postmodernizmi belli bir maddi yapı içinde düşünmesini ve bir kültürel mantık olarak tanımlamasını kabul eder. Harvey'in kabul etmediği nokta ise, bu iki sürecin belli bir bütünsellik içinde düşünülmesi ve Jameson tarafından yeni kapitalist üretim biçiminin neyi içerdiğinin çözümlemeye sokulmamasıdır. Yöntemsel düzeyde böyle bir hata, postmodernizm/modernizm ve Fordizm/post-Fordizm ilişkilerinin anlaşılmasını zorlaştırır. Harvey'e göre bu ilişkiyi açıklamak, postmodernizm, post-Fordizm, ya da esnek birikim biçimi ilişkisinin kapitalist üretim tarzı içinde oluşmuş, yeni, gittikçe yaygınlaşan, belli bir mekânla sınırlı bir durum olarak görülmesini sağlar ve bu da epistemolojik olarak daha anlamlı bir açıklama tarzıdır.

Fordizm savaş sonrası bölgesel ve kentsel endüstriyel gelişmenin kitle üretimine ve düzenleyici devlet müdahalesine bağlı gerçekleştirilmesini sağlayan bir sermaye birikim tarzıdır.[22] Bu birikim tarzı hızlı, kitlesel ve yoğun bir sermaye birikimi ve bu birikimin sosyal ve politik örgütlülüğünü sağlayan refah devleti gibi iki önemli faktör temelinde yeniden üretilir. Fordizmin 1960'lı yıllardan başlayarak, 1970'li yıllarda giderek doyuma ulaşımı ve yaygınlaşan krizi, diğer bir deyişle, araba, ev eşyaları gibi sürekli ve dayanıklı tüketim maddelerinin kitlesel üretimine dayanan birikim tarzının ve bu tarz temelinde düzenlenen sermaye-emek ilişkisinin krizi - hem gelişmiş ülkeler içinde hem de merkez/uydu ülkeler ilişkisi bağlamında kendini gösterir. Bu kriz, Fordist gelişme tarzının örgütsel ve teknolojik sınırlarıyla - yani, fazla üretime ve kur hadlerinin düşmesine yolaçan içsel çelişkileriyle ilgilidir. Bu çelişkilerin ortaya çıkması yatırım düzeyinin düşmesine ve yapısal bir krizin

20 Bkz. P. Anderson, *The Tracks of Historical Materialism*, Verso, London: 1984 ve A.Callinicos, *Against Postmodernizm*: A Marksist Critique, Polity Press, London: 1989.

21 D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford: 1989.

22 Ayrıntılı bilgi için aynı zamanda B. Smart, *Modern Conditions, Postmodern Controversies* ve S.Lash ve J.Urry, *The end of Organized Capitalism*, Cambridge Univ. Press, Cambridge: 1987, kitaplarına bakınız.

ortaya çıkmasına neden olur. Uluslararası düzeyde bu yapısal kriz ikinci dünya savaşı sonrası dünya ekonomik ilişkilerinin düzenleyicisi Bretton Woods anlaşmasının çöküşü, iki savaş arası dönemi niteleyen korumacı ticaret politikaların yeniden doğuşu ve birbirini takip eden petrol krizleriyle kendini gösterir. Ulusal düzeyde ise, krizin göstergeleri endüstriyel yeniden yapılanma süreçlerinin hızlandırılması, işsizlik ve enflasyon yüzdelerinin iki rakkamlı düzeylere çıkmasıdır.

Bu çelişkilerin sonucunda ortaya çıkan Fordizm'in krizi, geniş çaplı işsizlik, toplumsal çözülme, bölgelerin eşitsiz gelişmesi, devletin mali krizi, sermaye-emek anlaşmalarının çöküşü, ekolojik kriz, pazarın yeniden yapılandırılmasına gereksinim, dengesiz refah dağılımı ve refah devleti siyasalarının yavaş yavaş yok edilmeye başlanması, hızlı ve kökten bir örgütlenmeyi gündeme getirdi. Harvey'e göre, bu gündem post-Fordist birikim tarzına geçiş ya da esnek birikim biçiminin kapitalist üretim tarzı içinde yaygınlaşması olarak nitelenir.[23] Bu yeni endüstriyel yeniden yapılanma (*restructuring*), iş ilişkilerinin düzenlenmesinde ve ürün geliştirilmesinde coğrafi (mekânsal), zamansal ve örgütsel bir esnekliği beraberinde getirir. Harvey'e göre, üretimin örgütlenmesindeki değişimler üretim mekânlarındaki coğrafi değişimlerle eş zamanlı oluşur. Bunun örneği, üretim sürecinin elektronikleşmesi, kompüterizasyon, bileşim ve otomasyon temelinde yeniden yapılanmasıdır. Diğer taraftan, kitle üretiminin yerine, ürünlerde farklılaşma ve farklı ürünlerin küçük üretim birimlerinde talebe bağlı üretimi olarak tanımlanabilecek "esnek birikim tarzı" ortaya çıkar. Esnek sermaye birikim tarzının temel özellikleri şu şekilde sıralanabilir; (a) hizmet sektörünün gelişmesi, (b) bilişim teknolojisi sayesinde, bilginin üretimin hızlandırıcı ve işlevselleştirici faktörü olması, (c) yatırım/kâr kararlarının bilgi/bilişim temelinde geliştirilmiş "stratejik planlama" ile alınması (diğer bir deyişle, yatırımların talebin önceden yaratılmasına ya da belirlenmesine bağlı yapılması) ve (d) bu tür yeniden yapılanmaların pazarın genişlemesi ve kontrolünün garantörü rolünü üstlenmiş girişimi destekleyen (neo-liberal) devlet politikalarıyla korunması. Bu da, Keynesyen refah devleti kavramının ve kitle üretimine dayalı (Fordist) endüstriyel gelişme tarzının çöküşünü simgeler. Keynesyen refah devleti yerine, bu yeni pazara dönük devlet politikası anlayışı, sosyal güvenlik yasalarının ve yasalara karşılık gelen idari pratiklerin sorgulanmasını, pazar mekânizmalarının refah anlayışına karşı desteklenmesini, vergi indirimi ve destekleme yoluyla devletin tercihinin az kârlı değil, kâr getiren yatırımlara kaymasını ve devlet müdahalelerinin sermayesinin kârlı gördüğü alanlara, sermaye yanlısı olarak kaydırılması gibi nitelikleri taşır.

Bu siyasal ve ekonomik değişim ve dönüşümlerin en belirgin sonucu kentsel

23 Bu noktaların kapsamlı bir çözümü için bakınız L. Duruiz ve N. Yentürk, *Facing the Challenge: Turkish Automobile, Steel Clothing Industries Responses to the Post-Fordist Restructuring*, Ford Foundation, İstanbul. Türkiye bağlamı için bakınız L. Duruiz ve N. Yentürk, "21. Yüzyılın Ekonomisi ve Türkiye", Görüş, Kasım 1992, s. 31-36.

ve bölgesel eşitsiz gelişimin devlet politikaları tarafından desteklenmesi ve gelişmenin belirleyici niteliği haline gelmesidir. Harvey'e göre, bu gelişmenin kültürel sonucu bir yandan yeni bir kentsel yaşam biçiminin ve düşüncesinin, öte yandan da yeni tüketim kalıplarının ortaya çıkmasıdır. Tüketim davranışında, yaşamda ve estetik düzeyde bireyselliğe dayanan bu yeni kültür ve ideoloji, kentsel yaşamda bir taraftan yeni orta sınıfı -"yuppie" olarak adlandırılacak- çıkarır. Diğer taraftan, bu bireyselleşme süreci, sınıf, vatandaş gibi birleştirici ve bütünselleştirici kategorilere karşı geliştirilen birey politikasının da maddi temelini oluşturur: Sonuçta, birey siyasaldır fikrinin ortaya çıkması. Harvey, bu yeni birey ve bireyselliğe bağlı gelişimi postmodernizm durumu olarak adlandırır. Jameson'dan farklı olarak bu "durum" eski ile yeninin, modern ile postmodern'in, Fordizm ile post-Fordist esnek birikim tarzının eklemlenmesini simgeler. Diğer bir deyişle, bütünsel bir yapı göstermek yerine, postmodernizm modern toplumda hem yeni kentsel orta sınıfı (ve bu anlamda tutuculuğu ve bireyselliği) hem de birey politikasını sivil toplumda sürdüren grupları (bu anlamda da demokratik ve radikal) içeren bir "durum"u niteler. Modern toplumda son yıllarda oluşan değişim ve dönüşümleri, postmodernizm durumu ve post-Fordist esnek birikim biçimine geçiş olarak düşünmek, Harvey için, postmodernizm tartışmasının coğrafi ve tarihsel bir düzlemde yapılmasını sağlar. Tartışma bu düzlemde yapıldığı zaman, postmodernizm sorusu, Harvey'e göre, epistemolojik, ontolojik ve normatif bağlamlarda önemle ele alınması gereken bir sorudur.

2. Siyasal Düzey

Üretim, tüketim, iletişim, kültür, sanat, bilgi ve bilişim alanlarında ortaya çıkan değişimler toplumsal yaşamda bir dönüşümü, bir geçiş sürecini ya da modernist söylemin derin bir krizini - ya da Lyotard'ın terimiyle "meşruluk krizi"ni- ortaya çıkarır. Bu önerme, modernizm/postmodernizm tartışmasında genelde kabul edilirken, bu değişimlerin siyasal sonuçları, siyasal pratiğe etkileri, nereye kadar toplum/birey ilişkilerinde köklü değişimleri yarattığı soruları ise, tartışmalarda birbirleriyle anlaşma ortamları olamayan kutupların ortaya çıkmasına yolaçtı. Bu kutuplaşmanın ortaya çıktığı düzlem, ya da soru ise Lyotard'ın ortaya koyduğu "postmodern koşul, modern söylemin iki büyük ve egemen anlatı biçimi olan Marksizm ve Liberalizm'in çöküşünün bir göstergesidir" savının -ki bu savdaki temel hedef noktası Marksist söylemdi- nereye kadar kabul edileceği, ya da bu kabulün ne derecede Marksist söylemin topyekûn bir reddini getireceğidir.

Marksist söylem içinde, Lyotard'ın savına yanıtın dört ayrı açıdan geliştirildiği söylenebilir.[24]

24 Bu sınıflamanın yapılmasında B. Smart, *Modern Conditions, Postmodern Controversies*, Bölüm 6'ya dayanılmıştır.

(i) Postmodern koşul fikrinin topyekün reddi: Bu bağlamda, çağdaş kapitalist toplumlardaki değişimleri tanımlamak için geliştirilen "postmodern koşul" düşüncesinin analitik ya da kuramsal bir önem taşımadığı öne sürülür. Örneğin Anderson, postmodernistlere karşı tarihsel materyalizmi savunurken, postmodern koşul'u total olarak reddeder ve gerekçe olarak da kapitalizmin sınıf temelinin hâlâ modern toplumu tanımlayıcı öğe olarak kaldığı önermesini ileri sürer. Bu önerme, Callinicos'un *Postmodernizme Karşı* kitabında kapitalizmin ulusal ve global yasalarında sermayenin hâlâ sınıf temelli olması çözümlemeleriyle desteklenir.[25] Toplumsal ilişkilere bunun yansıması işçi sınıfının, sınıf temelli olmayan hareketlere karşın, üretimden gelen objektif çıkarına bağlı olarak kapitalizme karşı mücadelede en önemli katmanı teşkil etmesidir. Anderson ve Callinicos, bu anlamda, modern toplumdaki değişimlerin postmodernizmin savunucularının öne sürdüğü kadar derin olmadığını, üretim biçiminde olan yeniden yapılanmaların üretim tarzının temeli olan üretim ilişkilerini değiştirmediği, ve sonuçta kapitalist üretim ilişkilerinin hâlâ modern toplumu belirlediği gibi bir indirgemeci savla postmodern koşulun oluştuğu fikrini temelden reddederler.

Öte yandan, Habermas yapısalcılık sonrası akıma (özellikle Foucault, Derrida ve Lyotard) karşı açtığı savaşta, postmodern koşul fikrinin yalnızca analitik ve kuramsal bir anlam taşımadığı, daha da önemlisi "yeni sağcılık" türü bir siyasal pratiği ortaya çıkardığını ileri sürer.[26] Postmodernizmi yeni sağcılıkla özdeşleştirirken, Habermas'ın vurguladığı nokta yapısalcılık-sonrası akımının modern sorunsalı ve Aydınlanma söylemini tektaraflı, yalnızca iktidar ve egemenlik üreten bir söylem olarak okumasıdır. Böyle olunca, modern toplumda oluşan değişimler ve düzene karşı oluşturulan, kimlik politikası temelli yeni sosyal hareketler, hem Marksist hem de liberal söyleme karşı olduğu için, postmodernistleri sanki modern toplumda radikal bir kopuşun olduğu gibi yanlış bir düşünceye götürür. Habermas'a göre bu değişimlerin doğru yorumlanması için modern sorunsalın doğru çözümlenmesi gerekir. Modern sorunsal yalnızca gelişme ve ussallığın topluma yayılmasına bağlı olarak geliştirilen egemenlik ilişkilerini değil, aynı zamanda özgürlük ve kişisel ilişkilerin demokratikleşmesi gibi idealleri de içerir. Tarihsel olarak bu iki pratik her zaman modern sorunsalın içinde yer almıştır, ama aralarındaki ilişkide gelişme ve egemenlik her zaman birincil olmuştur. Diğer bir deyişle Habermas'a göre, modern sorunsal söz verdiği iki olgudan birincisini, gelişmeyi sağlarken, ikincisini, yani özgürlük ve demokrasiyi sağlayamamıştır. Buradan da, Habermas, "bitmemiş bir proje olarak modernizm" savını çıkartır. Yeni gelişmeler ve ussal düzene karşı protesto çağrıları bu sav temelinde düşünülmeli, ve alternatifler bu sav içinde geliştirilmelidir. Böyle olduğu zaman, sosyal

25 Bkz. dipnot 20.

26 Ayrıntılı için bakınız, J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, The MIT Press, Cambridge: 1987.

kuram ve felsefe, yani anlatı biçimleri, hâlâ önemlerini sürdürürler ve bireyleri ussal düzene karşı protestolarında yönlendirme işlevini görürler. Habermas, Marksist söylemin yeniden yapılanmasına dayalı eleştirel kuramın (ki ilk olarak Frankfurt Okul'u tarafından geliştirilmişti) bu işlevi göreceğini, ve bireylere (gruplar olarak) demokratikleşmeye ve özgürlüğe dayalı yeni bir ussal düzenin kurulmasında yardımcı olacağını önerir. Eğer böyle bir kurum, birey ile geliştirilen strateji arasında yer almazsa, diğer bir deyişle, Lyotard'ın önerdiği gibi, modern sorunsalın siyasal ve felsefi söylemleri, postmodern koşul adına, tamamıyle reddedilirse, sonuç alternatif stratejilerin yaratılması değil, varolan sistemin onaylanması, yani yeni bir tutuculuk pratiğinin ortaya çıkmasıdır. Bu bağlamda da, postmodern koşul topyekün reddedilmeli, stratejiler modern sorunsal içine oturtulmalı ya da bu sorunsaldan çıkartılmalıdır.

(ii) Postmodernizmin kabulü: Marksist söylem içinde postmodernizmin kabulü Jameson ve Harvey tarafından geliştirilen "bir kültürel biçim (ya da durum) olarak postmodernizm" savıyla oluşur.[27] Jameson'a göre, postmodernizm uluslararası kapitalizmin gelişimiyle ortaya çıkan bir kültürel biçimdir. Harvey'e göre ise, postmodernizm, fordizmden esnek birikim tarzına geçişle kristalize olmuş bir kültürel durumdur. Burada önemli olan nokta, her iki yaklaşımın da postmodernizmi bir toplumsal formasyonun kültürel düzeyiyle özdeşleştirmesidir. Bu da, Marksist söylemin ekonomi ve siyaset bağlamında hâlâ geçerli bir söylem olduğu savını içerir. Modern toplumun ve kapitalist üretim tarzının gelişme yasaları ve devreleri, Marksist söylemin temeli olan üretim ilişkileriyle açıklanırken, kültürel düzeyi postmodernizmi tanımlayan verilerle açıklanır. Bu sav iki işlevi üstlenir; birincisi Marksist söylemin kültür ve ideoloji boyutuna yeni verilerin katılmasıyla günümüzün koşullarını açıklayabilir bir niteliğe sokulması, yani tarihselleştirilmesi ve kavramsal zenginliğe kavuşturulması. Bu bağlamda, Jameson, Harvey ve Lash, Anderson, Callinicos ve Habermas'ın aksine, postmodernizm kavramının Marksist söylemin temelini koruyarak, söyleme entegre edilebileceğini ve böyle bir entegrasyonun tarihsellik açısından önemli olduğunu savunurlar. Marksist söylemin postmodernizmi kabulü kendisinin tarihsel değişim ve dönüşümleri açıklayabilir hale gelmesi ve aynı zamanda tutarlı siyasal stratejiler üretebilmesi için önemlidir. Postmodernizmi kültürel bir biçim olarak görmenin ikinci işlevi ise, kavrama tutarlı bir maddi temel oluşturmaktır. Bu da, Lyotard'ın rahatlıkla kabul ettiği, fakat oldukça sorunlu ve teknolojik indirgemeci bir niteliği olan "sanayi sonrası toplum" savının yerine, postmodernizmi kapitalist üretim tarzının yeni bir sermaye birikimi sürecine girmesine bağlı olarak düşünmektir. Fordizm sonrası ya da esnek sermaye birikim tarzı postmodern kültürün temelini oluşturur. Önemli olan Jameson, Harvey ve Lash'a göre, Lyotard'ın söylediği gibi, postmodernizmi kullanarak toplumsal değişimlerin tümünü açıklamak değil, tersine, üretimde olan deği-

27 Bakınız dipnot 20, 21, 22.

şimlerle postmodern kültürün eklemlenme sürecinin nasıl oluştuğunun tarihsel çözümlemesini yapmaktır.

(iii) Marksist söylemin yeniden yapılanmasına yanıt olarak postmodernizm: *Postmodern Coğrafyalar* kitabında Edward Soja postmodernizmin "mekân"a verdiği önemin ve bilgi üretimini ve insan ilişkilerini bütünleştirici bir toplum anlayışının bir türevi olarak değil, fakat kendine özgü varlık koşulları olan bir mekânsallık anlayışı içinde görmesinin, Marksist söylemin yeniden yapılanmasını, yani tarihsel değişim ve dönüşümleri açıklamada yeterli bir söylem haline gelmesi için çok önemli olduğunu savunur.[28] Soja'ya göre, Marksizmin tarihsel maddeci boyutunu -ki bu Marksist söylemin savunduğu çözümleme biçimidir- koruyabilmesi için mekânsallığa ve mekânın maddi yorumlarına açık olması gerekir. Soja'nın formülasyonu içinde "Marksist söylemin mekânsallaştırılması", yani Marksist söyleme "mekân" kavramının analitik bir kategori olarak entegrasyonu, Marksist söylemin yeniden yapılanmasında birincil işlevi görür. Burada vurgulanması gerekli nokta, bu yeniden yapılanmanın, Soja'ya göre, Marksist söylemin yapısalcı ya da Batı Marksizmi temelinde gerçekleştirilmiş yeniden yapılanmalarına göre olan özgünlüğü ve radikalliğidir. Yeniden yapılanma sürecindeki temel nokta mekân ve mekânsallığın nasıl ele alınacağı ile ilgilidir ki bu da Marksist söyleme postmodernizmin belli epistemolojik ve ontolojik ilkelerinin katılmasıyla gerçekleştirilebilir.

Bu prensipler, bir toplumsal formasyonun çözümlenmesi sürecinde, (a) toplumsal ilişkilerin mekânsal ve tarihsel özgün koşullarının tanınması, (b) bu koşulların ne şekilde yapılandıklarının mekânsal (lokal ya da bölgesel olarak) irdelenmesine gidilmesi, (c) bu koşulların hangi tarzda genel toplumsal işleyişle uyumlu ya da uyumsuzluk gösterdiğinin anlaşılması, ve (d) bu koşulların dinamik ve değişebilir yeniden üretiminin nereye kadar diğer toplumsal ilişkilerden etkilendiğinin ya da bu ilişkileri etkilediğinin belli bir nedensellik ilişkisi içine sokulmadan mekânsal ve tarihsel olarak anlaşılması gibi epistemolojik ve ontolojik önerileri içerirler. Soja bu yöntemsel boyutu, Harvey'in esnek birikim biçimlerinin kapitalist üretim tarzı içinde oluşması ve bunun bir postmodernizm durumu yarattığı önerisini izleyerek, tarihsel bir nitelik kazandırmaya çalışır. Diğer bir deyişle, yukarıda sıralanmış ilkelerin önemi, postmodern eleştirel coğrafi yapının esnek birikimin bir boyutu olarak ortaya çıkmasıyla bir tarihsellik kazanırlar. Soja'ya göre, bu boyut hem modern coğrafyanın hem de Batı Marksizminin parametreleri dışındadır. Bununla birlikte, her iki söylemin yeni tarihsel değişimi ve dönüşümü anlayabilmesi içinde bu boyutu kendi söylemlerine eklemlemeleri şarttır. Soja için, postmodern durumdan radikal bir siyasal kültür çıkartmak için, Marksist söylem bilgi üretim tarzını bu boyut üzerine kurmalı ve tarihsel materyalizmi

28 E. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, London: 1989.

mekânsallaştırmalıdır.

Soja postmodern durumun Marksist söylemin yeniden yapılanmasındaki önemini mekân kavramı bağlamında vurgularken, benzer olarak Hebdige ve Hall gibi düşünürler de postmodernizmi Marksist söylemin indirgemeci ve özcü sorunlarını simgeleyen tarihselliğe kapalı yapısının kırılmasında önemli bir araç olarak görürler.[29] Mekân kavramı Soja'ya tarihsel materyalizm ile postmodernizmi eklemleme olanağını verirken, postmodernizmin genel ve evrensel açıklamalara ve siyasal stratejilere göre karşıtlığı, Hebdige ve Hall'a Marksist söylemi tarihselliğe açma, amaçlarını somut durumlarla sınırlama, ve yeni gelişen toplumsal hareketlerin taleplerine yanıt verebilir bir niteliğe sokma olasılığını verir. "Güvenceler olmaksızın Marksizm" bu olasılık temelinde yeniden yapılanmış Marksist söylemin, Hebdige ve Hall'a göre tanımlayıcı niteliğidir.[30] Marksist söylemin krizi sunmuş olduğu global çözümlemelerin güvencesi olan işçi sınıfının kapitalist üretim tarzına karşı nesnel çıkarlarının olduğu, kapitalist sonrası toplumun bu sınıf temelinde demokrasiyi getireceği, kapitalizmin özü olan yabancılaşma ve metalaşma süreçlerinin bu sınıfın mücadelesi sonunda bireyin bireyselliğinin gerçekleşmesiyle yıkılacağı savlarının yeni gelişen ve postmodernizm durumu olarak nitelenecek yapılanma içinde çökmesinden, bu yapılanmaya yanıt getirememesinden kaynaklanır. Toplumların tarihinin sınıf mücadelesi olduğu savı ve bu savın güvencesiyle toplumların anlaşılması, öznenin parçalanması, birliksel özne olarak anlaşılan birey kavramının yıkılması, ve çoğulcu özne, bireyin çok kişiliği temelinde ortaya çıkan kimlik politikasının sınıf politikasıyla bağlarını koparmasıyla birlikte savunulamaz hale gelir. Hebdige'ye göre, güvenceleri olmayan bir durumu niteleyen postmodernizm, diğer bir deyişle güvencesizliğin tarihselliğini simgeleyen postmodernizm, bu olanaksızlığın Marksist söylemin kendi güvenceleri altında bu tarihselliği anlayabilmesi ve açıklayabilmesinin olanaksızlığının en açık örneğidir. Çünkü postmodernizm durumu, Marksist söylemin en önemli özelliği olan teori/pratik birliğini kurma olanağı olmadığını vurgular. Güvencelerin olmadığı bir durumun pratiği üretim ilişkileri bağlamında kurumsallaştırılamaz. Hebdige'ye göre, güvenceleri olmayan bir durumun pratiği güvenceleri olmayan -yani üretim ilişkileri gibi sabit bir merkezi olmayan- bir kurumsallaştırmayla gerçekleştirilebilir. Ek olarak, böyle bir durum Marksist söylemin sürekli teşebbüs ettiği evrensel ve global çözümlemelere değil, somut koşulların somut analiziyle, bu koşullara karşı geliştirilecek lokal, mekânsal siyasal stratejilerle kavranabilir.

29 D. Hebdige, Hiding in the Light: In Images and Things, Routledge, London: 1988 ve S. Hall, "On Postmodernizm and Articulation", *Journal of Communication Inquiry*, 2, 1986.

30 Güvenceleri olmayan Marksizm, "*Marxism without Guaranties*" teriminden çevrilmiştir ve neo-Gramsci'ci ekolün Marksist söylemi global çözümler vermeyen ve köktenci olmayan bir biçimde yeniden yapılanmasını niteler.

Bu güvencelerin olmadığı durum Hall tarafından "Yeni Zamanlar" olarak nitelenir, ve özgünlüğünün anlaşılmasında gerekli olan kuramcı ise Gramsci olarak ortaya konulur. Marksist söylemin postmodernizmle ilişkilendirilerek yeniden yapılanmasında, Hebdige ve Hall'a göre, izlenen -izlenmesi gereken- yol Gramsci'nin çalışmalarıdır. Radikal siyasal pratiğin lokalliği, şartlara uygun olarak değişebilirliği olan esnek stratejilerin siyasal pratiğin temeli olarak görülmesi, global ve evrensel çözümlerin anlatı biçimlerinin reddi, Hebdige ve Hall'ın yaklaşımında, marksizmin Gramsci bağlamında düşünülmesiyle gerçekleştirilebilir. Diğer bir deyişle, Marksist söylemin krizi Gramsci ve postmodernist bir Marksist düşünce tarzının kurulmasıyla aşılabilir. Ancak bu şekilde sınıf mücadelesiyle diğer toplumsal hareketlerin birliğini sağlayabilecek stratejiler geliştirilebilir. Postmodernizmin yardımıyla üretim ilişkileri merkezinden kurtulmuş Marksist söylem topluma bakış açısını Gramsci ile kurarak Marksist özelliğini korumuş olur. Felsefi ve epistemolojik güvencelerini kaybetmiş Marksist söylem, güvenceleri olmayan bir Marksist söylem postmodern ilkelerle işleyerek, Hebdige'ye göre, yeni zamanları, yeni tarihsel dönüşüm ve değişmeleri açıklayabilir.

(iv) Postmarksizm'in temeli olarak postmodernizm: Son olarak, Hebdige ve Hall'ın ötesine geçen, son yıllarda gelişen yeni toplumsal hareketlerin ortaya koyduğu siyasal düzenin toplumsal formasyonda dağılması ve çok boyutlanması fikrine bağlı olarak öne sürülen, Marksist söylemin radikal bir şekilde yeniden yapılanması çabalarından söz edilebilir. Postmodern niteliklere ve postmodern kültürel formlara bağlı geliştirilen bu sav "post-Marksizm" olarak adlandırılan akımın gelişmesinin temelini oluşturur. Postmodern temelli, Marksist söylemin radikal yeniden yapılanması olarak nitelenen post-Marksizm ve "post-Marksist analiz", akımın öncüleri olan Laclau ve Mouffe'nin önerdiği gibi, iki noktayı amaçlar:[31]

(a) Marksist söylemin krizinin, kendisinin temelini oluşturan "üretim ilişkileri" ve "bir bütünsellik olarak toplum" kategorilerinin, gelişen sosyal, siyasal, ekonomik ve kuramsal değişimleri açıklayabilecek bir nitelikte olmamasından kaynaklandığı ve bu nedenle Marksist söylemin ötesine gitme gerekliliği; ve

(b) bu değişimleri açıklayabilecek yeni kategorilerin geliştirilmesinde temel gönderim noktasının yeni yapısalcı akım ve Gramsci'nin sınıf indirgemeci olmayan bir yorumu olduğu.

Laclau ve Mouffe'ye göre birinci nokta, Marksist söylemin temeli olan sınıf kavramının reddini ve red bağlamında (ya da paralelinde) evrensel özne, tarihin birliği, toplumun sınıf pozisyonlarına bağlı anlaşılabilir bir yapısının olması gibi fikirlerinde toplumsal ve siyasal hareketlerin çoğulluğunun ortaya çıkması ve buna karşılık gelen mücadeleler ışığında radikal bir eleştirisini içerir. Yeni toplumsal

31 E.Laclau ve C.Mouffe, *Hegemony and Social Strategy*, Verso, London: 1985 ve "Post-Marxism ithout Apologies", *New Left Review*, 166, 1987.

ve siyasal hareketleri ve ortaya çıkan mücadeleleri kendi özgünlükleri içinde çözümlemek için, bu anlamda, Marksist söylemin kavramsal olarak sınıfla özdeşleştirilmiş belli yasalar tarafından bütünlüğü anlamlaştırılan tarih ve toplum kategorilerinin tamamiyle gözden çıkarılması gerekir. Laclau ve Mouffe tarafından betimlenen çeşitli tarihsel dönüşümler, sosyalist sistemlerin çöküşünü, yaşamın sanayi sonrası biçimlerine yol açan üretim tarzındaki değişimleri ve buna bağlı olarak işçi sınıfının göreceli düşüşünü ve Batı toplumlarında ortaya çıkan postliberal, postmodern toplumsal ve siyasal hareketleri ve protesto biçimlerini içerir. Bu dönüşümlere kanıt ise sosyal ve siyasal mücadelenin, işçi sınıfı mücadelesi dışında ekoloji, cinsellik, din, azınlık grupları ve barış alanlarına doğru yaygınlaşmasıdır. Bu yaygınlaşma, yani sosyal ve siyasal kavramların, göreneksel bir biçimde devlet ya da sınıf temelli olmayan bir tarzda, mekânsal ve "kimlik ve farklılık" kategorisi içinde anlaşılması, radikal demokrasi projesini ortaya çıkartan yeni bir gelişmenin göstergesidir. Bu önerme, Laclau ve Mouffe'yi (b) maddesinin gerekliliğine götürür; gelişmekte olan dönüşümleri açıklayabilecek kategorilere gereksinim, bunun da yeni yapısalcı akımın Marksist söyleme bütünleştirilmesiyle gerçekleşebileceği.

Laclau ve Mouffe'nin "postmodern/post-Marksist" söyleminin işleyişinde belirleyici olan iki kategori, yeni yapısalcı akımın iki önemli öncüsü olarak sayılan Foucault ve Derrida tarafından geliştirilmiş "söylem" ve "farklılık" kategorileridir. Bu iki kategori, Laclau ve Mouffe'nin Gramsci'nin hegemonya kavramını sınıf indirgemeci olmayan bir tarzda okumasını sağlar ve kavramın sınıf yerine "tarihsel ve söylemsel olarak kurulmuş özne olarak birey" önermesi içinde yeniden kavramsallaştırılmasını olanaklı kılar. "Söylem", "farklılık" ve "hegemonya", kimlik politikası olarak genelde tanımlanabilecek radikal demokrasi projesinin kavramsal düzeyini oluştururlar. Laclau ve Mouffe'da bu projenin dört ana unsuru vardır:

(a) "Toplumsal"ın söylemsel olma tezi:

(b) Toplumsalın kurumsallaşması ve yeniden üretim olarak geliştirilmiş "siyasal"lık tanımı;

(c) Toplumsal'ın belirli özgün bir kurumu olarak "demokrasi" fikri:

(d) Toplumsalın tarihselliği, önceden belirlenemeyeceği, çoğulluğa ve merkezsizliğe ve bunun kabulüne dayalı bir hegemonik radikal "kimlik" politikasının toplumda yapılanması.

Bu dört temel unsurun gerisinde yatan -ki bu da Laclau ve Mouffe'nin post-Marksist söylemini postmodernizmle çakıştırır- kimlik politikasının 1980'lerde sloganlaştırılan "kişisel siyasaldır" görüşü ve var olan siyasal yapıları reddedip, yerine yeni tip alternatif siyasal süreçler sunan hareketlerdir. Laclau ve Mouffe'ye göre de sınıf indirgemeci olmayan hegemonya kavramı da, bu siyasallığın nasıl kurulduğunu ve bu kuruluşa karşı mücadelenin hangi bağlamlarda yapılabileceği, sınırlarının ne olabileceği sorularına yanıt olarak işlev görür. Gramsci'deki he-

gemonya kavramı da kimliğin nasıl kurulduğunu açıklar ve bu anlamda da Marksist söylem içindeki yeri özgündür. Ama, Laclau ve Mouffe, Gramsci'nin hegemonya kavramının iki sorunu içerdiğini ve bu anlamda sınıf indirgemeci, merkezci (köktenci) bir niteliğe sahip olduğunu öne sürer. Birincisi, Gramscide hegemonik özneler temel sınıflardır: işçi ve burjuvazi olarak. İkinci olarak, Gramsci her toplumsal oluşumda tek bir hegemonik merkezin olduğu fikrini savunur. Laclau ve Mouffe'nin savunduğu hegemonik radikal demokratik kimlik politikası, birincisi hegemonyayı temel sınıflara bağlı değil fakat toplumsal formasyonda gelişen farklı ve çeşitli mücadelelere ve hareketlere bağlı düşünmeye; ikincisi, toplumsal formasyonu da, bu anlamda, tek hegemonik merkezli değil, fakat çok merkezli, açık, tarihselliğe göre değişebilir, bir bütünsellik yaratmayan bir biçimde nitelemeye bağlıdır. Radikal demokrasiyi hegemonik yapan, bu çok merkezciliği, farklı ve çeşitli mücadeleleri birbirine bağlayan "eklemlenme süreci"dir. Fakat eklemlenme sürecinin ne şekilde olacağı, ne tür bir biçim alacağı, kurumsal değil, siyasal bir sorudur ve yanıtı ise sürecin kendisinin tarihselliğine bağlıdır. Bugün kabul edilmesi gereken, artık işçi sınıfının eklemleyici bir rol oynamasının, değişen koşullar içinde olanaksızlaştığıdır. Bu olanaksızlığın kabulü, diğer bir deyişle, işçi sınıfı ve bu sınıfın öncülüğü üzerine geliştirilmiş siyasal stratejilere dayalı Marksist söylemin krizinin kabulü ve böylece yeni, alternatif, -ki bu postmodern bir alternatifdir- siyasal pratiklerin önemini anlamak, bu pratiklerin savunduğu "farklılık" ve "farklılığın tanınması" taleplerini kabullenmek gerekir. Ancak bu şekilde Marksist söylem toplumsal dönüşüm ve değişimleri anlayabilir, açıklayabilir ve kendisinin kapitalist toplum düzenine alternatif olma özelliğini koruyabilir. Toplumsal ilişkilerin demokratikleşmesi, "birey" kategorisinin farklılıklara açık bir temelde yeniden kavramsallaştırılması, modernist söylen ussallık, akıl, mutlak gerçeklik kavramlarına dayalı kurduğu düzen anlayışının eleştirisi ve sonuçta devlet/birey ilişkilerini sivil toplumun yeniden yapılanmasını hedefleyen siyasal stratejiler içinde düşünmek, post-Marksist/postmodernist anlayışın temel niteliklerini oluşturur.

3. Toplumsal/felsefi düzey

Modernizm/postmodernizm tartışmasının toplumsal ve felsefi düzeyi, modernist sorunsalın ne şekilde kavramsallaştırılması gerektiği sorunuyla bağlantılıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, modernist sorunsal ve bu sorunsalın akıl ve ussallık ilkeleri üzerine kurulmuş Aydınlanma felsefesi, toplumsal ilişkileri bütünsellik, evrensellik ve nesnellik kategorileriyle anlamaya çalışır. Postmodernizme göre, bu anlama tarzı bu ilişkilerin denetim altına alınmasından başka bir şey değildir. Modernist sorunsal, diğer bir deyişle, ilerleme ve özgürlük ikili sürecini akıl ve ussallık yoluyla gerçekleştirmeyi değil, toplumsal ilişkilerin belli bir formasyon içinde denetim altına alınmasını gerçekleştirir. Modernizmin özgürlük boyutu,

denetimin sağlanmasının bir taktiğidir. Bu anlamda, postmodernizme göre, Batı ussallığı, ne kadar eleştirel olursa olsun, egemenlik sorununa bir yanıt değil, bu sorunun kendisidir. Postmodern felsefenin kurucuları olarak görülen, düşünce tarzlarını Nietzsche ve Heidegger'e dayandıran, Foucault ve Derrida gibi düşünürlere göre, modernist sorunsal kişiliği, bireyin belli bir tanımı (ussal hareket eden Kartezyen ego) içinde birlik ve bütünsellik taşıyan bir yapı olarak gördüğü sürece, bu yapıdan farklılık gösteren kişilikleri kendi söyleminden dışlar. Bu dışlama ya bu kimliklerin patalojik olarak görülmesiyle olur ya da bu kimliklerin tanımlanmasının modern birey kavramından türetilmesiyle gerçekleştirilir.[32] Kadının erkekten, siyah ırkın beyaz ırktan, Doğu'nun Batı'dan tanımlanması bunun örnekleridir. Batı ussallığı, bu anlamda, farklılıkları tanımayan, farklılıkları "diğer" kategorisi içinde düşünüp sessizleştiren ve bu yolla kendi tanımladığı birey temelinde ussallığı tüm topluma yayan, denetime ve disipline dayalı bir davranış biçimidir. Böyle olduğu için de, bu düşünürler, modernliği bir dönem, tarihsel bir süreç, bir yapı olarak nitelerler; modernite onlara göre, bir davranış biçimini, insan ilişkilerini düzenleyen bir rejimi tanımlar.

Bu rejim toplumsal ilişkilerin denetimine dayalıdır. Derrida'nın "us-merkezcilik", Heidegger'in "hesapçı düşünce" ve Foucault'un "disiplin" kavramları bu denetimin nasıl işlediğini açıklamak için geliştirilmişlerdir.[33] Bilimsel ve teknolojik gelişmeyi adlandıran ussallığın ve ussallığa bağlı denetimin tüm topluma yaygınlaşmasının aldığı biçim us-merkezciliğin ya da hesapçı düşüncenin, ya da disiplinin gelişimi olarak niteler. Felsefi temelini bu düşüncelere bağlayan postmodernist sorunsal, böylece, modernist rejimi doğayı, bireyi ve varlığı kendi içinde ve birbirlerinden yabancılaştıran, nesnelleştiren ve bir denetim altına sokan bir davranış biçimi olarak tanımlar. Bu davranış biçiminin epistemolojik ve ontolojik ilkelerini de, daha önce gördüğümüz gibi, bilimin, aklın ve ussallığın, diğer bilgi üretim biçimlerine göre üstünlüğünün evrensellik ve bilginin nesnelliği stratejileriyle gerçekleştirilmesinde kullanılan araçlar olarak niteler. Örneğin, Lyotard *Postmodern Durum* kitabında, modernizmi yukarıdaki düşünürlere dayanarak, bir rejim olarak tanımlarken, postmodernizmi bu rejimin içinde yer alan büyük anlatı biçimlerinin ve epistemolojilerin meşruluk krizi, diğer bir deyişle, bu anlatı biçimlerine karşı geliştirilen şüpheciliği içeren bir durum olarak görür.

Postmodernizmin öne sürdüğü önemli savlardan biri, modernist sorunsalın bilim yoluyla metafiziği aştığı düşüncesinin tam anlamıyla bir saptırma olduğudur. Lyotard, Habermas'ı hedef alarak bu düşüncenin köklü bir eleştirisini geliştirir. Lyotard, modernist sorunsalı metafizik ve özcülük/köktencilikle bağlayan üç

32 Ayrıntılı bilgi için bakınız, H. J. Silverman, Eds. *Writing the Politics of Difference*, State Univ. of New York Press, Albany: 1991 ve S. Hekman, *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*, *Polity*, Cambridge: 1990.

33 Bu kavramların ayrıntılı açıklaması için bakınız S. Best ve D. Keller, *Postmodern Theory*, Bölüm 1, 2, 3, 4, 5.

noktayı saptar.[34] Birinci ve genel olarak, modernizm her zaman kendisini "büyük anlatı biçimlerine" bağlı ve onlarla açık bir ilişkisi olan üst-söylemlere (Marksizm, rasyonalizm, liberalizm gibi) gönderimle meşrulaştırır. Bir anlatı biçimleri tarihi, aydınlanma ya da bağımsızlaşma/özgürleşme gibi özü olan bu süreç olarak görürler ve modernizmin bu "öz"ü tanımlayan kavramlara bağlılığı ve bu kavramların etrafında toplumsal ilişkileri açıklaması, Lyotard'a göre, metafiziğin ta kendisidir. Çünkü tarih bu nosyonların gerçekleşmesini talep eden ve metafiziksel bir amacı olan bir yapıya dönüşür. Karşıt olarak, esas metafiziği aşan, bu anlatı biçimlerine ve köktenci tarih anlayışına karşı "şüpheciliğin ve eleştirel davranış biçiminin" etrafında tanımlanmış postmodern söylemdir. İkinci olarak, Lyotard, modernizmin karşıtlıkları birbirleriyle uyumlaştıran bir "birlik" arayışına doğrudan bağlı olduğunu savunur. Örneğin Habermas'ın iletişimsel ussallık tezi ve bu tezden türettiği "dilin uyumu" kavramı, bir toplumsal oluşumda varlığını sürdüren farklı ve çeşitli dil oyunları üzerine bir birlik empoze etme girişimindedir. Böyle bir birlik anlayışı, çeşitli söylemler arasındaki farkı ve söylemlerin kendi özgün yapılarını gözardı eder. Modernist sorunsal, ussallığa bağlı rejimi içinde bir birlik kurar ve kendisini de bu birliğin kurucu ve bütünselleştirici öğesi olarak sunar. Diğer bir deyişle, toplumsal formasyondaki çeşitli söylemleri ve pratikleri belli bir birlik anlayışı içine alarak, aralarındaki farkı yok eder. Ve böylece, "aynı"lığa bağlı bir toplumsal birlik anlayışı kurmaya çalışır. Doğal olarak, bu toplumsal birliğin ulaşmaya çalıştığı amaç, kendi içinde yer alan söylemlerin gerçekleştirmeye çalıştıkları amaç ile özdeş görülür. Bu özdeşlik içinde, toplum bir bütünsellik içinde nitelenir. Lyotard'a göre, bu özdeşleştirmenin nereye kadar özgürlük getirdiği, nereye kadar farklı talepleri karşılayabildiği ve nereye kadar çoğulcu demokrasi anlayışına uygun olduğu tartışma konusudur. Sonuçla, modernite/postmodernite tartışmasından iki farklı siyasal pratik üretilir. Ya, Habermas gibi, bu birlik anlayışı ve toplumun kimlikleri kurucu bütünselliği tezi desteklenir ve böylece biçimi ne kadar farklı olsa bile modernist sorunsal yeniden üretilir, ya da toplumun farklı dil oyunlarından oluştuğu tezine dayalı ve "farklılıkların tanınması" sloganını üreten, yeni toplumsal hareketlerin ortaya koyduğu "kimlik politikası" desteklenir ve böylece modernist sorunsalın radikal bir eleştirisini oluşturan postmodern söylem bir alternatif olarak kabul edilir.

Lyotard'ın modernizmi metafiziğe ve özcülüğe bağladığı üçüncü nokta özne kategorisiyle ilgilidir. Bu bağlamda öne sürülen sav şudur: modernist sorunsalın birlik, bütünsellik ve belli bir öze dayalı ereksel tarih anlayışı üzerinde hareket eden rejimi, bireyi, ussal, modern ve "aynı"lığa dayalı bir özne olarak tanımlar. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu tanımlama farklılıkları tanımayan, farkı "diğer" kategorisi içinde eriten ve bu anlamda "benliğin" gelişimini ve benliğin kişilik

34 Bkz. J.F. Lyotard, *The Different*, Univ. of Minnesota Press, Minnesota: 1989, ve A.Benjamin Fd., *The Lyotard Reader*, Basil Blackwell, Mass, 1989.

bağlamındaki öteki özerkliğini yok eden bir birey anlayışıyla sonuçlanır. Lyotard'a göre, modernizmin "birlik" anlayışı ve bu anlayış üzerinde savunduğu demokrasi söylemi, özünü "aynı"lığa dayalı birey kavramına dayandırdığı sürece sivil toplumun demokratikleşmesine değil, aksine disipliner bir tarz içinde denetlenmesine yol açar. Böyle olduğu için de, modernist sorunsal her ne kadar eleştirel bir davranış biçimini içerse bile, önce bu eleştirinin sınırlarını belirler, sonra harekete geçer. Böyle bir belirleme, işçi sınıfı ya da vatandaş özne olarak tanımlanan birey kavramını imtiyazlaştırırken, cinsiyet, renk, ırk ve etnik özellikleri ve bu özelliklerin özgün yapılarını tanımaz. Bu özellikler modernist sorunsala bir sorun oluşturduğu zaman da, imtiyazlaşmış birey kavramının türevleri olarak ele alınırlar. Lyotard'ın bundan çıkardığı sonuç şudur: modernist sorunsalın birlik anlayışına bağlılığı, bireysel özgürlüklerin gerçek anlamda tanınması ve işleyişe geçirilmesi sürecini simgeleyen demokratikleşmeyle çelişkilidir. Özgürlük, yanlızca modernist sorunsalın çizdiği sınırlar içinde gerçekleştirilebilecek bir olgudur. Bu bağlamda, örneğin Marksist söylem modernist sorunsala karşı bir radikalliği ya da bu sorunsaldan radikal bir kopuşu içermez. İşçi sınıfının imtiyazlı konumu içinde yapılanmış demokrasi ve özgürlük anlayışı ve bu anlayışın üzerine kurulmuş "anlatı biçimi" (yani tarihin belli bir ereksellik içinde yazılması), modernist sorunsalın yeniden üretimi, sınırların belirlenmesiyle toplumsal ilişkilerin belli bir disipliner düzenleme içine alınmasından başka bir şey değildir.

Lyotard'ın modernist sorunsalı metafiziksel olarak nitelemesine yol açan bu üç nokta - ereksel tarih anlayışı, birlik arayışı ve "aynı"lığa dayanan özne kavramı - aynı zamanda postmodernist toplumsal/felsefi pozisyonun niye "büyük anlatı biçimlerine" karşı geliştirilen bir şüpheciliği simgeledi ve bu şüpheciliğin tarihselliğini açıklamada kullanılır. Şüpheciliğin tarihselliği, daha önce de açıklandığı gibi, sanayi sonrası toplumun oluşması ve bu durum içinde yeni toplumsal hareketlerin "farklılıkların tanınması" parametresi çevresinde oluşturdukları kimlik politikasıdır. Büyük anlatı biçimleri bu tür bir politikanın geliştirilmesine izin vermez. Daha doğrusu, bu anlatı biçimlerinin işleyiş tarzları, epistemolojik ve ontolojik ilkeleri, toplumsal formasyonu çözümleyiş biçimleri ve toplumsal sorunlara çözüm bulmak için destekledikleri ya da geliştirdikleri stratejiler, Lyotard'a göre, yeni tarihsel dönüşüm ve değişimleri açıklayacak nitelikte değildir. Dahası, sunmuş oldukları açıklamalar, yukarıda sıralanmış üç nokta içinde, kimlik politikasının taleplerine yanıt vermez; yanıt verdiği zaman bile, sonuç global ve evrensel çözümlerin imtiyazlı birey kavramı üzerine kurulması ve modernist sorunsalın yeniden üretilmesidir. Bu çözümlere karşı şüphecilik aynı zamanda bu anlatım tarzlarının meşruluğunun krizi anlamına gelir. Postmodern durum bu krizin bir göstergesi ve farklılığa dayalı yeni kimlik anlayışının geliştirilmeye başlanmasının bir göstergesidir. Ve bu anlayış hem modernist sorunsalın metafiziksel yapısını sorgular, hem de metafizikten kurtulmada evrensel/nesnel bilgi anlayışına karşı lokal ve toplumsal ilişkilerin kendi varlık koşulları içinde ince-

lenmesine dayalı tarihsel bilgi anlayışının, birlik arayışına karşı birliksizliğin ve merkezsizliğin ve imtiyazlı birey anlayışına karşı bireyin bir merkezi olmayan, çok kişilikli bir özne olarak tarihsel/söylemsel kurulmuşluğunun tanınması ilkeleri üzerine oturtulmuş postmodernist sosyal/felsefi konumunun önemini gösterir.

Sonuç: çoğulcu radikal demokrasi, kimlik politikası ve postmodernizmin siyasal sınırları

"Farklılıkların" tanınmasına dayalı postmodernist kimlik politikası bir anlamda toplumsal hareketleri çıkar grupları olarak kavramsallaştıran ve özünü bu grupların kendi çıkarlarını gerçekleştirmek için devlet politikaları ve siyasal karar alma süreçlerini etkileme eylemlerinden alan çoğulcu liberal demokrasi anlayışıyla benzerlik gösterir. Gerçekten de, yüzeysel bakıldığı zaman, postmodern kimlik politikasının kendisini yeni toplumsal hareketlere dayandırması; sınıf çelişkilerinin ortadan kaldırılmasına yönelik Marksist demokrasi söylemini özcü/köktenci olarak değerlendirmesi; sınıf kavramı yerine birey ve benlik kavramları temelinde toplumsal yaşamı anlamaya çalışması; ve demokratikleşme sürecini bu hareketlerin toplumsal ussal düzene karşı kendi söylemleriyle verdikleri mücadele temelinde görmesi; ilk kertede, çoğulcu liberal demokrasi anlayışının yeniden üretilmesi olarak görülebilir. Hatta, bu bağlamda, postmodernist kimlik politikasının Marksist söylemden daha çok liberal söylemle bir bağlantı içinde olduğu savı da yanlış değildir. Rorty'nin geliştirdiği postmodern liberal demokrasi anlayışı böyle bir savın örneğidir.[35] Çağdaş kapitalist toplumlar belli bir demokrasi anlayışını sürdürecek toplumsal kurumları içerirler. Rorty'e göre, "belli" demokrasi anlayışının sorunu "bütünsel" bir vatandaşlık kavramına dayalı olduğu için, bu kavramın dışında kalan kimlik biçimlerini -kadın, ırk, etnik gibi- dışlamasıdır. Varolan toplumsal kurumların bu kimlikleri içerseyecek bir tarzda yeniden oluşturulması, postmodern liberal demokrasiyi, bu toplumlarda var olan düzenin köklü bir dönüşümüne yol açmadan yaşama geçirir. Bununla birlikte, toplumsal kurumların bu tür, postmodern liberal demokratik bir tarzda yeniden yapılanmaları, radikal olmaktan daha çok reformist bir nitelik içerir. Bunun nedeni de, Rorty'nin geliştirdiği postmodern liberal demokrasi anlayışının (a) toplumsal hareketleri belli bir mekân ve zaman içinde durağan ve sınırları belli kimlikler olarak görmesi, (b) siyasal eylemi devlet/birey ilişkisiyle bağlantılı anlaması, (c) iktidar kavramını son kertede devlet bağlamında düşünmesi, (d) toplumsal hareketler arasındaki mekânsal farklılaşmayı formalleştirmesi ve (e) toplumsal oluşumun yeniden üretilmesi sürecinin eşitsiz refah dağılımının sürdürüldüğü kapitalist bir düzenin

35 R. Rorty, "Postmodern Bourgeois Liberalizm", *Journal of Philosophy*, 80, 1983, s. 583-589 ve R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1986.

varlığının korunması anlamına geldiğini yadsıması gibi sonuçları olmasıdır.

Postmodernist söyleme radikallik kazandıran unsur ise, "farklılık" kategorisinin ilişkisel ve dinamik olarak tanımlanması ve buna bağlı olarak geliştirilen kimlik politikasının toplumsal yaşamın demokratikleşmeye dönük yeniden üretimidir.[36] Postmodernizm liberal çoğulcu demokrasiyle eklemlendiği zaman, Rorty örneğinde olduğu gibi modernist ilkeler reddedilse bile, farklılıkların tanınması hâlâ kimliğin belli bir "başlangıç" noktasına gönderimle kuramsallaştırılması süreci ile gerçekleştirilir. Farklılık hâlâ bir başlangıç noktası işlevini gören "toplumsal" kavramından üretilir. Kurumlarıyla ve düzeniyle bu toplumsal kavramını kuran liberal demokratik söylem, böylece, toplumsal çelişkilerin çözümlenmesinde imtiyazlı bir statü içinde görülür. Postmodernizmin liberal demokratik söyleme müdahale ettiği nokta ise, bu söylemin evrenselliğe ve bütünselliğe dönük niteliklerdir. Bu niteliklerin reddi, liberal demokratik söylemin imtiyazlı konumuna dokunmadan, bu söylemin postmodernist bir yeniden formülasyonu olasılığını ortaya çıkartır. Postmodernizm radikal bir demokrasi anlayışıyla eklemlendiği zaman, eleştirilen temel nokta ise, liberal demokratik söylemin kendisidir. Radikal çoğulcu demokrasi anlayışı, bu anlamda, liberal demokratik söylemin kurumlarının işleyişine "şüpheyle" bakar. Bu şüphecilik, bu kurumlara karşı güvensizlik, radikal çoğulcu demokrasinin toplumsal çelişkileri, yanlızca sınırları belirlenmiş bir siyasal mekân -devlet- içinde değil, aynı zamanda ve daha önemli olarak, toplumsal ve bireysel ilişkiler temelinde (sivil toplum bağlamında) görmesinde kendisini gösterir. Radikal çoğulcu demokrasi, bu anlamda, siyasallığı, devlet ve devlet kurumlarını içeren siyasal düzeyde değil, toplumsal ve bireysel ilişkiler içinde görür; diğer bir deyişle, bu ilişkilerin siyasal ilişkiler olarak algılanması radikal çoğulcu demokrasinin temel niteliklerinden birisidir. Postmodernizmin kimliği tarihsel, mekânsal ve söylemsel olarak kurulmuş ilişkisel bir nitelik içinde görmesi, iktidar ilişkilerini kimlik üretimine bağlı açıklaması, radikal çoğulcu demokrasi anlayışının toplumsal ilişkileri siyasal ilişkiler olarak ele almasını olanaklı kılar. Kimliğin iktidar ilişkilerine bağlı siyasallaştırılması, radikal çoğulcu demokrasi anlayışının iktidar kavramını Marksist ve liberal söylemlerin tersine: (a) belli bir merkezde (devlet, ekonomi, ya da hukuk gibi) yer almayan, (b) genellikle aşağıdan yukarıya (sivil toplumun içinden devlete doğru) hareket eden ve (c) baskıcı değil, fakat üretken bir mekânizma olarak işlevselleştirmenin bir sonucudur. İktidar ilişkilerinin

36 Postmodern söylem ile oluşturulan radikal demokrasi anlayışı için bakınız, J. Shotter Fd. *Text of Identity*, Sage, London: 1989, E.Laclau "Community and Its Paradones: Richard Rorty's Liberal Utopia", *Community at Loose Ends*, içinde Miami Theory, Collective, Ed. Univ. of Minnesota Press, Minnesota: 1991, s. 70-83, J. Mowitt, *Text: The Geneology of an Anti Disciplinary Object*, Duke Univ. Press, Durham: 1992, L. J. Nicholson, Eds. *Feminism/Postmodernism*, Routledge, London: 1990, L. Hutcheon, *A Poetics of Postmodernizm*, Routledge, London: 1990, L. Hutcheon, *A Poetics of Postmodernizm*, Routledge, London: 1988 ve A. Ross, Ed. *Universal Abandon?: The Politics of Postmodernizm*, University of Minnesota Press, Minnesota: 1988.

üretiminin bu tür bir iktidar kavramıyla düşünülmesi, siyasal strateji bağlamında iki önemli noktayı vurgular:

(i) Postmodern liberal demokrasi anlayışının, siyasal eylemi devlet/birey ilişkisi içinde kurumlar yoluyla gerçekleştirilen bir etkinlik olarak kavramsallaştırmasına karşı, radikal çoğulcu demokrasiyi harekete geçiren siyasal eylem sivil toplumun devlet mekânizmasından ve ulusal düzeyde işleyen kara alma süreçlerinden bağımsızlaşmasını hedefleyen mekânsal, yerel ve kendi içinde özgün ve tekil varlık koşulu olan bir etkinlik biçimidir. Sivil toplumun devlet ve siyasal düzeyden bağımsızlığını savunma, özünde kuramsal ya da analitik bir nitelik taşımaz. Devlet/sivil toplum ayrışımı, radikal çoğulcu demokrasi anlayışı içinde, özünde stratejik olan bir savdır ve bireysel ilişkilerin demokratikleştirilmesi sürecinde lokal ve mekânsal siyasal eylemlerle (toplumsal hareketler tarafından harekete geçirilen) sivil toplumun kendi içinde, farklı kimliklerin kendilerine özgün varlık koşullarını koruyabilecekleri, kendilerine özgü söylemlerini günlük yaşama geçirebilecekleri ve etkinliklerini sürdürebilecekleri kurumsallaşmaya ve örgütlenmeye gidebilecekleri bir tarzda yeniden yapılanmasının önemini vurgular. Sivil toplumun bu şekilde mekânsal ve söylemsel yeniden yapılanması, diğer bir deyişle sivil toplumun "aynı"lığa değil "farklılıkların tanınmasına" bağlı yeniden yapılanması özünde siyasal bir sorundur. Siyasaldır; çünkü yeniden yapılanma süreci toplumsal kurumlar ve devlet siyasallarıyla var olan düzenin farklı kimlikleri merkezi bir kimliğe - vatandaş ya da sınıf gibi - indirgemesine karşı farklı kimliklerin kendi farklılıklarını korumak için verdikleri mücadeleleri içerir. Bu mücadeleler, Habermas'ın önerisine karşın, yanlızca "savunucu" bir nitelik değil, aynı zamanda etkin, "dönüştürücü" bir nitelik taşırlar. Radikal çoğulcu demokrasi anlayışı, bu anlamda, sivil toplumun farklılıkları tanıyıcı bir yapıya dönüştürülmesi sürecinin bir simgesidir.

(ii) Kurumsal düzeyde bu süreci anlayabilmek için, siyasal kavramının bireysel ilişkileri ve kimliğin yapılanma süreçlerini içerecek bir tarzda genişletilmesine gerek vardır. Siyasal olan yanlızca devlet ve siyasal düzeyin hareket biçimi değil, aynı zamanda ve daha önemli olarak, sivil toplumun yeniden üretiminin belirleyici özelliğidir. Bu noktada, postmodernizmin modernist sorunsalı bireyin kültürel ya da ekonomik bir özne olarak ele alınması bağlamında eleştirisi önem kazanır. Belirtmiş olduğumuz gibi, modernist sorunsalda birey, toplumun kültürel/ideolojik ve ekonomik düzeylerini kapsayan ve özünde siyasal olmayan ilişkileri içeren bir sivil toplum kuramından, ussal olarak hareket eden kültürel bir varlık olarak türetilir. Özünde siyasal olmayan bu birey, modernist sorunsal içinde varsayıldığı şekliyle, toplumsal kurumlar (çıkar grupları, sendikalar, partiler, oy verme süreçleri gibi) yoluyla devlet ve devlet bürokrasisini içeren siyasal düzeyle ilişki kurar. Birey ve devlet arasındaki bu ontolojik farklılaşma modern toplumun işleyiş tarzıdır ve modernist sorunsalın toplumsal ilişkileri siyasal, ekonomik, kültürel/ideolojik olarak ayrıştırmasına olanak verir. Bu ayrıştırılmış ilişkilerin birbirleriyle ek-

lemlenmesini gerçekleştiren ve böylece modern toplum içinde bir bütünselliği sağlayan (ussallık, üretim tarzı, liberal kültürel formasyon gibi) yapılar ise modernist sorunsala toplumun işleyiş mekânizmalarının açıklanması ve var olan sorunlara global çözümler geliştirilmesi için epistemolojik bir zemin hazırlar. Lyotard'ın modernist sorunsalı "büyük anlatı biçimleri" üreten, evrensellik, bütünsellik ve birlik anlayışına sıkı sıkıya bağlı bir söylem olarak görmesinin arkasında yatan neden de, bu anlamda, bu ontolojik ayrışmanın, epitemolojik olarak bir bütünsellik içinde çözümlenmesidir. Bu çözümlemenin belli imtiyazlı yapılarla (sınıf, vatandaş birey ya da devlet gibi) gerçekleştirilmesi zorunluluğu, modernist sorunsal içinde yer alan farklı söylemler (marksizm, liberalizm gibi) tarafından sorgulanmaksızın kabul edilir. Postmodernizmin birey ve bireysel ilişkileri siyasal ve belli tarihsel (mekânsal) ve söylemsel süreçler içinde kurulmuş bir ilişki biçimi olarak görmesi hem bu ontolojik ayrışmanın, hem de bu epistemolojik bütünselliğin reddini içerir. Bireyin ve farklı kimliklerin oluşumu tarihselliğe açıktır. Aynı zamanda farklı kimlikler arasındaki ilşikiler mekâna ve söyleme bağlı değişkenlik taşırlar. Bir işçinin ırkçı ve erkek sovenisti olma olasılığı, modern vatandaş-birey kavramının ırk, etnik, cinsiyet, farklılıklarını içermesi, daha özelinde, toplumsal hareketler içinde -örneğin kadın hareketi gibi- bu farklılıkların varlığı, her kimliğin ilişkisel varlığına örnektirler. Üstelik, kimliğin ontolojik bir durağanlığının ve bütünselliğinin olmadığını da vurgularlar. Modernist sorunsalın kimlik bağlamında ontolojik bir sabitlik kurması ancak bu ilişkisellik ve farklılıklar, evrensel ve bütünsel nitelik taşıyan epistemolojik kategoriler yoluyla, aynılığa indirgendiği sürece olasıdır. Bu indirgeme, modernist sorunsalın "uyum" anlayışına dayalı demokrasi söyleminin de önemli bir niteliğidir. Sivil toplumun radikal demokratikleşme süreci, bu anlamda, genelde bu indirgenme sürecine, özelde de bu indirgenme sürecinin aldığı -ussallaşma, bürokratikleşme, metalaşma ve kitleleşme gibi- biçimlere karşı, diğer bir deyişle modern toplumun içerdiği bu otoriter eğilimlere karşı verilen bir mücadele sürecidir. Bu mücadele, belirttiğimiz gibi, tarihselliğini yeni toplumsal hareketlerin "farklıkların tanınmasına" dayalı siyasal etkinliklerin giderek yaygınlaşması ve güç kazanmasından alır ve felsefi düzeyde, modern toplumsal düzenin yukarıda belirttiğimiz işleyiş tarzına karşı bir "kuşkuculuk" olarak kendini gösterir.

Kuşkuculuk, genişletilmiş bir siyasal kavramı ve sivil toplumun farklılıkların tanınmasına dönük yeniden örgütlenmesine dönük postmodern siyasal strateji, varolan toplumsal düzeni ve bu düzenin işleyişini gerçekleştiren kurumlara karşı bir mücadeleyi ve direnişi içerdiği sürece bir radikallik kazanır ve bu anlamda da postmodern liberal demokrasi anlayışından farklılık gösterir. Bununla birlikte, modernizm/postmodernizm tartışması bağlamında önemle vurgulanması gereken nokta, postmodernizm söyleminin bu farklılığı kendi içinde taşımadığıdır. Diğer bir deyişle, postmodernizmin bu yazı boyunca belirtilen kurucu özellikleri hem modernist sorunsalla bağlantılı, hem de bu sorunsalın bir eleştirisi üzerine ku-

rulduğu için, ancak var olan toplumsal düzenin ve toplumsal kurumların bireysel hak ve özgürlüklerin kendi özgünlükleri içinde tanınmasını sağlayacak demokratik bir yapıya dönüştürülmesini hedef alan siyasal stratejilerle eklemlendiği zaman radikal bir nitelik kazanır. Rorty'nin geliştirdiği postmodern liberal demokrasi anlayışı postmodernizmin liberal demokrasiyle ne şekilde eklemlenebileceğine bir örnektir ve postmodernizmin kullanılması bağlamında bir tutarsızlık göstermez. Postmodern liberal demokrasi anlayışının sorunu, ya da bu anlayışı reformist yapan, Rorty'nin varolan toplumsal düzeni korumaya yönelik siyasal stratejisidir. Postmodernizmin hem reformist, hem de radikal siyasal stratejilerle eklemlenme özelliği, hem var olan toplumsal yapıyı koruyan, hem de bu yapıya alternatif demokrasi anlayışlarının geliştirilmesinde kullanılabilmesi, sonuçta iki önemli noktayı vurgular:

(i) Postmodern söylem, kendi içinde sınırlı bir söylemdir. Marksist ve liberal söylemin amaçladığı, toplumsal ilişkilere global çözümler bulma ve bu çözümler için epistemolojik, ontolojik ve felsefi güvenceleri taşıma gibi nitelikler postmodern söylemin işleyiş tarzı içinde yer almaz. Aksine, postmodern söylem bize global çözümler vermeyen, güvenceleri olmayan, belli bir toplumsal düzenin kurulmasını hedeflemeyen ve bu anlamda da işleyiş tarzı olarak modernist sorunsalın eleştirisiyle sınırlı bir söylemdir. Postmodern söylemin bu sınırsallığı aynı zamanda kendisinin farklı siyasal stratejilerle eklemlenebilme olasılığını niteleyen esneklik özelliğidir.

(ii) Postmodern söylemin bu sınırlı yapısı ve esnekliği ise, postmodernizmin son yıllarda Batı kültürel ve akademik dünyasında önemli bir soru haline gelmesindeki en önemli nedendir.

Postmodernizmin farklı tanımlanmış biçimleri, farklı çözümleniş tarzları, diğer bir deyişle, postmodernizm nedir sorusuna yanıt bulmadaki zorluk, postmodern söylemin bu sınırlı ve esnek yapısından kaynaklanır. Aynı şekilde, postmodernizmi bütün olarak red etme ya da modernist sorunsalın bitişi ve yerine yeni bir yapının, durumun oluşumunun simgesi olarak kökten kabulü gibi indirgemeci ve bütünselleştirici siyasal konumlar da postmodern söylemin tutucu ve reformist siyasal stratejisiyle eklemlenebilme özelliğinin sonucunda ortaya çıkmışlardır. Bu anlamda, postmodernizm sorununa yanıt ararken, postmodern söylemin sınırlarını ve esnekliğini tanımak, söylemin işleyiş tarzının ve sorduğu soruların modern toplumun çözümlenmesinde bize ne tür faydalar sağlayacağını araştırmak ve en önemlisi, söylemin toplumsal hareketler tarafından yaşama geçirilen kimlik politikasının anlaşılmasındaki katkısını anlamak hem kuramsal, hem de siyasal pratik bağlamında postmodernizmi tanımlama çabasından daha anlamlı ve verimli bir yol olarak gözükmektedir.

Postmodernism and radical democracy

The article aims at answering some questions such as what postmodernism is, how it should be analysed and characterised by scanning the debates turning around the rubric of postmodernism. The literature survey conducted in the article makes it clear that there are five approaches to the problem of how the term postmodernism should be understood and defined. These are enumerated as the cultural logic of late capitalism (F. Jameson), the cultural structure of post-industrial society where the process of knowledge production is the moving force (D.Bell), an art form *sui generis* (C. Jenks), a philosophical discourse providing a radical critique of both modernist problematic and philosophy of Enlightenment and modern society (known as post-structuralism which involves some figures like M.Foucault and J. Derrida) and lastly as a "philosophy of identity" emerged out of "new values" and "new social movements" which developed in the Western industrial societies.

Out of these approaches the writer provides three fundamental methodological approaches to the problem of postmodernism as (i) an historical period, (ii) a cultural form or style (iii) a mode of thought or discourse. It is stressed that these are not independent of each other.

Following above characterizations, modernist problematic is stated succintly and the new transformations, mutations and changes are discussed extensively at the social-economic, political and social-philosophical levels by referring to various works by leading figures involved in the debates modernity versus postmodernity such as D. Harvey, F.Jameson, J-F. Lyotard, J. Habermas, E. Laclau, C. Mouffe, etc. As a result of that discussion there appears that there are two different political practice that can be produced out of that debate: one is concerned with supporting the modernist thesis which argues for the unity and the totality of society involved in the construction of identities. Here the modernist problematic is reproduced (however in a different form) *a la* Habermas. The other political practice argues that society is composed of different "language games" irreducible to each other. Relying on this thesis a motto concerning the "recognition of

differences" is produced, and "politics of identity" developed by new social movements is supported and hence the postmodern discourse which provides a radical critique of modernist problematic is espoused as a philosophical and political alternative.

In the last section of the article, the convergences and similarities between postmodernist radical democracy discourse and the liberal democratic conception are analysed by referring to the utilisation of postmodernism by Richard Rorty. The writer specifies the points which confer the postmodernist discourse a radical core separating it an once both from orthodoxies of modernist problematic and the liberal democratic conception. As a consequence, the limited and flexible structure of postmodern discourse is pointed out and hence it is suggested that the recognition of the limitations and flexibility of postmodern discourse and asking how can it be utilized in the analysis of modern society is better than trying to define the postmodern discourse which is itself a totalising effort.

Milliyetçilik sorununa çağdaş yaklaşımlar*

*Ahmet Orhun Akarlı***

BENEDICT ANDERSON
HAYALÎ CEMAATLER
METİS YAYINLARI
İSTANBUL 1993

ERNEST GELLNER
ULUSLAR VE ULUSÇULUK
İNSAN YAYINLARI
İSTANBUL 1992

E. J. HOBSBAWM
1780'DEN GÜNÜMÜZE MİLLETLER VE MİLLİYETÇİLİK
AYRINTI YAYINLARI
İSTANBUL 1993

"Tüm bilgiler tarihi olan bir hayat, bir toplum ve bir dile dayanır ve bu yüzdendir ki bu aynı tarih başka hayat tarzları, başka toplum şekilleri ve başka değer sistemleri ile iletişim kurabilir. Böylece tarihsel yaklaşım her zaman belli bir metodolojiye, yaşamsal kavrayışa ve yorumsamacılığa (hermeneutics) atıfta bulunur..."

Michel Foucault,
The Order of Things

"Kavramlar kuşkusuz serbestçe dolaşan felsefi söylemin birer parçası değildirler; toplumsal tarihsel ve yerel nitelikler arzederler ve bu gerçekler dolayımı ile açıklanmalıdırlar."

E. J. Hobsbawm,
Nations and Nationalism Since 1780

Giriş

Bu çalışmada her geçen gün belirgin bir şekilde önem kazanan milliyetçilik tartışmalarında temel yaklaşımları oluşturan üç ana metin üzerinde yoğunlaşacağım. Bu metinler Ernest Gellner'ın, Benedict Anderson'ın ve Eric J. Hobsbawm'ın eserleridir.

Tartışmalar daha çok iki boyutta gelişecek. İlki yukarıda ismi belirtilen toplumbilimci ve tarihçilerin konuya yaklaşımlarının sistematik bir analizinden

(*) Bu çalışma boyunca eleştiri ve önerileri ile bana yardımcı olan Dr. Eyüp Özveren'e ve Doç. Dr. Huricihan İnan'a teşekkür etmek istiyorum. Aynı zamanda yoğun çalışma temposuna rağmen bu metnin Türkçe'ye çevrilmesi işini üstlenen Hüseyin Akarlı'ya da teşekkürü borç bilirim.

(**) A. O. Akarlı, ODTÜ Ekonomi Bölümü mezunu ve London School of Economics'de master öğrencisidir.

oluşacak. İkinci boyut ise bu yaklaşımlar arası karşılaştırmalı bir analizin geliştirilmesi yönünde tanımlanacak. Bu boyut, daha çok metodolojik tercihler arası farklılık ve yakınlıkların belirginleştirilmesi amacını taşıyacak.

Bu çerçevede çalışmayı üç bölüme ayırdım. İlk bölümde; Gellner, Anderson ve Hobsbawm'ın eserlerinin içeriği sunulacak. İkinci bölümde, özellikle metodolojik farklılıklar ve kullanılan temel kavramlara göndermeyle, bu üç yaklaşımın, sistematik bir karşılaştırması yapılacak. Nihayet çalışma milliyetçilik konusunu ele alırken üzerinde durulabilecek birtakım yöntemsel soruların/sorunların ortaya konulması ile sona erecek.

I- Milliyetçilik: Gellner, Anderson ve Hobsbawm'ın yaklaşımları

a- Gellner'ın Milliyetçilik Anlayışı

Gellner'ın *Uluslar ve Ulusçuluk* adlı kitabı esasta milliyetçilik başlığının teorik bir çerçeve içinde sistematik olarak kavramsallaştırılmasından ibarettir. Gellner, teorik milliyetçilik modelini temelde 19. yüzyıl Avrupa milliyetçiliğinin karakteristik özellikleri üzerinde kurar ve milliyetçiliğin doğuşunun sosyal ve tarihsel ön koşullarını bu çerçeve dahilinde kavramsallaştırır. Bu bağlamda milliyetçiliğin doğması ve yayılması temelde endüstrileşme gibi gözlemlenebilir nesnel bir tarihsel sürecin toplumsal sonuçları üzerinde yükselen modern bir olgu olarak algılanır. Bu temel üzerinde Gellner, kuramsal olarak milliyetçiliğin birtakım işlevsel (*functional*) niteliklerini ve bu niteliklerin tarih içinde aldığı değişik şekilleri inceler. Böylelikle, Gellner bizlere milliyetçiliğin ideal-tipik bir modelini verirken, tarih içinde farklılaşan milliyetçilik tecrübelerini ve bunu izleyen ulus-devlet inşa süreçlerini sistematik bir şekilde anlamamızı sağlayan bir kavramsal çerçeve çizer. Bu anlamıyla Gellner'ın milliyetçilik analizinin son kertede tarihsel verilerin çeşitliliğine dayanan, ancak bu çeşitliliği bir teorik çerçeve içine akıtarak tutarlı bir kavramsallaştırmaya ulaşan bir yaklaşım olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır.

Gellner'a göre, milliyetçilik, toplumların tarımsal tarihsel gelişim düzeyinden endüstriyel aşamaya geçiş süreçlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan sosyal ve tarihi bir gelişim olgusudur. Tarımsal toplumlar, bu yaklaşıma göre, teknolojik olarak geri, kültürel açıdan belirgin bir biçimde katmanlaşmış (*stratified*) ve oldukça durağan toplumlardır. Bu tarımsal düzende; askerî ve mülki hakim sınıflar politik meşruiyetlerin temelini, sosyal ve kültürel katmanlar arasındaki keskin farklılaşmaya rağmen, kültürel olarak bölünmüş, ayrışmış ve katmanlaşmış toplumların içindeki eşitsizliklerin önlenemezliği, kalıcılığı ve doğallığının vurgulanmasından alırlar. Sözgelimi avam olan her şeyden farklılaşmış bir soylu yaşam tarzının tekrar tekrar üretilebilmesi ve bu yaşam tarzının meşru farklılığını tanrısal olandan alıyor olduğu fikrinin yerleştirilmesi, telkin edilmesi, tarımsal toplumlarda yönetici sınıfların politik meşruiyetini sağlayıcı bir unsur olarak nitelendirilebilir. Gellner'a göre kültürel farklılıklara verilen bu vurgu sadece hakim sınıfların hanesine yazılabilecek

bir tek yanlılık içermez. Aynı zamanda toplumsal katmanlaşmanın en alt kesimlerinde de böylesi bir kültürel ayrılık ve farklılaşma eğilimi gözlemlenebilir. Kendi geleneksel kültürel miraslarıyla yaşamlarını sürdüren küçük, içe dönük cemaatler; ekonomik çıkarlar, başka gruplarla aralarındaki düşünce şekillerinde ve inanç sistemlerinde ortaya çıkan farklılıklar, iletişim imkânlarının kısıtlılığı ve farklı dillerin varlığı gibi sebeplerden dolayı kendi kültürel ayrıksılıklarını koruma isteğinde olurlar. Böylelikle katmanlaşmış tarım toplumları en yukarıdan en aşağıya kadar ve bazı durumlarda da katmanlar içinde küçük kültürel adacıklara bölünmüş toplumlar olarak kalırlar.

Bu niteliklerin işaret ettiği nokta, tarımsal toplumlarda bazı nesnel yapısal engellerden ötürü kültürel birimler ile politik birimlerin örtüşemeyeceğidir. Bir yanda yukarıda belirttiğim şekliyle bölünmüş ve katmanlaşmış bir kültürel mozaik, diğer yanda politik meşruiyetini tam da bu kültürel farklılıkların vurgulanmasından alan, çoğu zaman kendini hanedanlık rejimleri ve onun etrafında kümelenmiş idari elit kadrolar biçiminde ifade eden politik birim arasında doğan ve tutarlı bir homojen kültürel bütünlüğün politik sınırlarla birleştirilmesini imkânsız kılan bu yapısal özellik, Gellner tarafından tarım toplumlarının temel ayırdedici niteliği olarak değerlendirilir. Böylesi bir durumda milliyetçiliğin ve ulus-devletlerin tarım toplumları içinde oluşmasının önkoşulu olan kültürel homojenlik ve bu kültürel yapı ile tutarlılık içinde varolan mutlak bir meşru siyasi otoritenin hayata geçirilmesi tanım gereği mümkün olamayacaktır. Kısacası nesnel olarak milliyetçilik ancak ve ancak tarım sonrası toplumların bir özelliği olabilecektir (Gellner, 1983: 16-18). Bu anlamı ile, Gellner'a göre, milliyetçilik modern bir olgudur.

Tarım toplumlarının tersine endüstrileşmiş toplumlar esasen teknolojik açıdan gelişmiş, hızla büyüyen, ilerleyen, hareketli, iş bölümüne dayanan toplumlardır ve bu toplumlarda sosyal üretim sürecinin prensipleri ve politik meşruiyetin temelleri tarım toplumlarınınkilerden daha farklı olarak yeniden tanımlanmışlardır. Gellner'a göre endüstri toplumlarında sosyal ve kültürel hareketlilik ve bunun politik meşruiyetin şekilleri ile olan ilişkilerinin anlaşılması, kültürel ve politik birimlerin etkileşimi sonucu milliyetçiliğin doğuşuna neden olan faktörlerin kavranabilmesi açısından önem kazanmaktadır.

Endüstrileşme süreci tarımsal toplumların katmanlaşmış sosyal ve kültürel yapısını tehdit eden temel faktördür. Endüstrileşme bilimsel ve ekonomik gelişmeyi sağlar. Bu sürecin devam edebilmesi için üretim faaliyetleriyle üretici birimlerin birbirleri ile sürekli olarak buluşturulmaları gerekir. Bu, üretici birimlerin ve özellikle işgücünün, belli bir işbölümü içinde, çeşitli üretim faaliyetleri arasındaki hareketliliğinin sağlanması gereği ile, tarım toplumlarının içe dönük kültürel cemaatler arası iletişimsizliğe dayalı toplumsal yapısı ve onunla ilintili sosyal rol yapıları arasında belirgin bir uyuşmazlık doğurur. Bu yüzden de endüstrileşmenin kaçınılmaz sonucu olarak, politik meşruiyetini durağanlık ve eşitsizliklerin doğallığından alan bu eski tarımsal topluma özgü iktidar formlarının devamlılığını sağlamak gittikçe güçleşir. Değişmez niteliği 'kökten değişim' olan ve her bireyin

(üretici birimin) eşitliğini esas alan endüstri toplumlarında artık politik iradenin meşru iktidarı, durağanlık prensibi ve eşitsizliklerin doğallığı ilkesi etkinliğini yitirir. İşte bu anlamı ile endüstri toplumları daha eşitlikçi olmak zorundadırlar ve bu, yeni politik meşruiyet kanallarının harekete geçirilmesi gereğini ortaya çıkarır. Kısacası endüstri toplumunda temel siyasal meşruiyet prensibi sözü edilen sürekli büyüme ve ilerleme sürecinin devamlılığının 'eşitlikçi' temellerde sağlanmasında düğümlenir. İşte bu gereklilik bize milliyetçiliğin doğuşu hakkında ilk önemli köşetaşını verir. Endüstrileşmeninbir diğer önemli sonucu olarak da endüstrileşme sürecinde özellikle iş süreci içinde yeralan hareketli bireyler arasında iletişim ihtiyacını karşılamaya yönelik ortak bir dil yaratılması sorununun doğuşundan söz edilebilir. İçe dönük, yalıtılmış, komünal kökenlerinden koparılmış, çoğu zaman ayrı dilleri ya da aynı dillerin farklı lehçelerini kullanan bireylerin birbirilerini anlayabilmeleri gerekir. "İşin eşyalardan ziyade anlamların kullanılması haline geldiği bir dünyada çalışanların ortak bir 'evrensel kavram birimini', yani bir ortak dili ve/veya ortak bir anlamlar dünyasını paylaşmaları gerekmektedir" (Gellner, 1983: 33). Bu gereksinim, bireylerin komünal kabuklarından çıkarak bir iletişim ortamına ve ortak değerler dünyasına, örneğin ortak bir dili paylaşabildikleri bir üretim düzenine entegre olmak üzere eğitilmelerini vazgeçilmez bir varoluş koşulu haline getirir. Bu yüzden de endüstri toplumları, bireylerine temel eğitimi, yani standart beceriler ve değerler ile ortak bir konuşma ve yazma dilini vererek belli bir ortak toplumsal 'kavram birimini' (*conceptual currency*) eğitim sistemi dolayımıyla nesnesi olan bireylere taşır ve daha önemlisi bu eğitimi mecburi kılarlar. Böylelikle, endüstriyel toplum, bireyleri kültürel, dilsel (*linguistic*) olarak ve üretim sürecinin gereksinimleri açısından, kabul edilebilir vatandaşlar olarak tanımlar.

Sonuç olarak "kültür artık sadece bir süs değil, daha katı ve yaptırım gücü olan kısıtlamaların gerektiği sosyal bir düzenin onaylanması ve meşrulaştırılması haline gelir. Kültür şimdi artık gerekli, paylaşılan bir ortamdır" (Gellner: 1983: 37). Tarımsal düzende tanımlanan ve gücünü kültürel çeşitliliğin ve farklılıkların korunması ilkesinden alan politik meşruiyet şimdi başka şartlarda yeniden tarif edilmek zorundadır. Bu nokta da milliyetçiliğin doğuşu konusunda önemli bir dinamiğe işaret etmektedir.

Şimdiye kadar çizilen tabloyu özetlemek gerekirse, artık hem iş sürecinin hareketlilik ilkesini esas alan bir işbölümü dahilinde örgütlendiği hem de daha önceden birbirlerine yabancı olan insanların (üretken birimlerin) sık ve kesin bir iletişim kurarak açık anlamları paylaştıkları ve bu anlamların gerektiğinde yazılı bir forma dökülebildiği, küçük kültürel cemaatlerin dışında gerçekleşen bir merkezi eğitim sisteminin örgütleyici ilke olduğu, yüksek teknolojiye dayalı, sürekli büyüme beklentisi ile işleyen yeni bir toplum doğmuştur: endüstri toplumu. Bu toplumda politik meşruiyetin yeni temellerinin atılması ancak ve ancak eğitim sisteminin yeni bir 'yüksek kültürün' kurgulanabilmesine imkân verecek ve bunu güvence altına alacak bir şekilde devlet aygıtı tarafından sistematik bir biçimde kontrol edilmesi ile mümkün olabilecektir. Bu bağlamda politik birim ile (merkezi devlet)

kültürel birimin (eğitim sistemi içinde topluma yayılan yaratılmış 'yüksek kültür') ayrılmazlığı ve tutarlı bir biçimde iç içe geçmiş olması gereği endüstri toplumunun tipik özelliğidir ve bu iki birimin etkileşiminden milliyetçilik etkili bir politik meşruiyet ve toplumsal kontrol mekanizması olarak çıkacaktır.

Gellner'a göre milliyetçilik iradi bir süreç sonunda kültürel bir homojenliğin topluma tepeden dayatılması değildir; esasında yukarıda belirtildiği gibi endüstriyel toplumlarda nesnel olarak ortaya çıkan kültürel homojenlik ihtiyacı kendini milliyetçiliğe yansıtır (Gellner, 1983: 46). Bir başka deyişle, milliyetçilik nesnel olarak endüstri toplumunun dinamiklerinden önce gelemez; bu yüzden de, milliyetçiliğin genelde iddia ettiğinin aksine, çok önceden beri oluşagelmiş ve bu yüzden de bir toplumu bütünüyle etkisi altına alan belli bir kültürel formasyon değildir. Tersine, çoğu zaman icad edilmiş, kapsayıcı, toplumun tüm katmanlarını bir potada eritme isteği ile tanımlanmış bir uydurmadır (*artefact*).

Aslında endüstrileşme ve bunu izleyen yüksek kültürün milliyetçilik ve onu izleyen ulus-devlet inşa süreci dolayımı ile kurgulanması süreci pürüzsüz bir süreç değildir. Pek çok durumda bu süreç çelişkilerin güdümünde gelişir. Endüstriyel toplumların bünyesinde beliren ekonomik eşitsizliklere ilaveten çoğu zaman tasarlanmış yüksek kültürün politik sınırlar içinde kalan toplumsal tabana yayılması sürecinde ortaya çıkan temel problem bazı kültürel formların ve bunlar etrafında kümelenmiş, mesela yeni yüksek kültürden ayrılıklarını etnik, dilsel, ırksal ve dinsel farklılıklar temelinde saklı tutan cemaatlerin bu kültürel homojenleşme sürecine politik olarak direnmesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu gerilim Gellner'a göre "milliyetçilik çağının" en önemli dinamiğidir. Diğer bir deyişle bir yanda endüstri toplumlarının ihtiyaçları ile uyumlu, kapsayıcı bir yüksek kültürün politik sınırları içinde siyasi meşruiyetin etkin bir biçimde kurgulayabilmesinin gerekliliği; diğer yanda varoluşlarını korumak iradesi gösteren kültürel cemaatlerin siyasi direnişi ve bunun politik meşruiyetin sorgulanabilmesine yolaçacak etkileri: yani politik birimle kültürel birimin bütünleşmesinin tarım toplumları sonrasında beraberinde getirdiği yapısal problemler. İşte bu anlamı ile milliyetçilik modern endüstri toplumlarında politik güç ve siyasi meşruiyetin elde edilmesi sorunudur. Siyasi gücün belli bir irade tarafından tam olarak kullanılabildiği durumlarda, yani eğitim sisteminin ve meşru şiddet hakkının etkin bir biçimde devlet ve böylelikle egemen sınıflar aracılığı ile etkin bir şekilde kullanılabildiği hallerde, direnen kültürel cemaatler açısından bu gerilim ve çelişki yüklü süreç asimilasyonla sonuçlanacaktır. Bunun gerçekleşemediği hallerde ise, özellikle ekonomik ve kültürel ezilmişlik iddiasına dayanarak, yeni bir karşı-milliyetçi uyanış ve bunu izleyen yeni bir ulus-devlet inşa sürecinin sözkonusu grup için ortaya çıkması mümkün olabilecektir. Sonuç her halükârda bir yüksek kültür etrafında toplanmış ulus-devletlerin yükselişidir. İşte böylelikle endüstriyel toplumlarda esas prensip kültürel sınırların politik sınırlarla çakışmaması ve bu bağlamda güç sahibi sınıfların diğerlerinden kültürel olarak ayrılmamış olması gereğine dayanır. Böyle düşünüldüğünde milliyetçilik bu dengeyi kurma sürecinin meşru kanallarını zorlayan etkili bir toplumsal kontrol mekanizması ve siyasi gücün

bu çerçevede kullanılması sorunu olarak algılanabilir (Gellner, 1983: 1).

b- Anderson'un Milliyetçilik Anlayışı

Anderson'un milliyetçilik analizi ise temelde milliyetçiliğin zaman ve mekân içinde değişiklikler gösteren formlarını açıklamak amacıyla ortaya konulmuş teorik bir milliyetçilik modeli ile tarihsel veriler arasında sürekli ilişki kuran metodolojik bir yaklaşım üzerinde yükselir. Bu açıdan yaklaşıldığında, Gellner'ın analizinden farklı olarak, Anderson'un yaklaşımı milliyetçiliğin ideal-tipik bir modeli değildir; bu daha çok teorik bir çerçevede milliyetçiliğin tarihsel olarak algılanmasıdır. Anderson kendi milliyetçilik analizini kapitalizm ve onun tanımladığı üretim ve mübadele ilişkileri ve teknolojik gelişmişlik düzeyi gibi bazı nesnel faktörlerin, milliyetçiliğin doğuşu ve yayılması üzerindeki etkilerini irdelemek temelinde geliştirir. Bu bağlamda temel sorunu milliyetçi bilincin toplumsal bir temele nasıl yayılabildiğini anlayabilmektir. Bir diğer şekilde ifade edecek olursak, milliyetçi tahayyülün gelişmesi/geliştirilmesi ve bunun zaman ve mekân itibarıyla ulus-devlet inşa sürecinde ve sonrasında ne gibi değişik etkilerinin olduğunun anlaşılması Anderson'un *Hayalî Cemaatler* (*Imagined Communities*) kitabında ele aldığı temel sorundur.

Anderson'a göre "...milliyetler belirli bir tür kültürel uydurmadan (*artefact*) ibarettirler" (Anderson, 1992: 4). Bunlar tahayyül edilmiş politik toplumlardır ve ancak yukarıda belirtilen sosyo-ekonomik faktörlerin geçerlilik kazandığı koşullarda ve tebaalarının bilincinin ulusal bir cemaati belli bir biçimde soyut terimler ile tasavvur edebilecek bir doğrultuda dönüştürmenin mümkün olduğu şartlar altında milletler tarih sahnesine çıkabilecektir. Anderson bu süreci şu şekilde açıklar:

Bu tür milli kültürel tahayyüller tek başlarına, her şeyden yalıtılmış bir biçimde değerlendirilmemelidirler; tam tersine onları tarihsel olarak önceleyen farklı kültürel formlarla olan ilişkileri bağlamında ele alınmalıdırlar. Aynı şekilde, milli imgelemlerin, bilinçli olarak inanılan politik ideolojiler olarak değil daha ziyade kültürel bir geri plana oturmuş belli bilinç formları ile ilişkileri dahilinde anlaşılmaları gerekmektedir. Anderson'a göre milli imgelemi önceleyen kültürel sistemler temelde dini cemaatler ve hanedanlık rejimleridir. Anderson bu iki kültürel sistemi, çelişkili bir biçimde, milli imgelemin ortaya çıkmasının hem bir önkoşulu hem de onun gelişmesinin önünde duran önemli yapısal engeller olarak tarif eder. Bu anlamı ile milliyetçiliğin ve milli imgelemin ortaya çıkışı, onu önceleyen kültürel formlardan hem bir kopuşu hem de bunlarla arasında tanımlanan bir devamlılık ilişkisini içeren çelişkili bir süreç olarak tanımlanır.

Dini cemaatler, 'onlar'dan farklı bir 'biz' fikrini, öğretisine bağlı olan inananların bilincinde, yüz yüze ilişkiler dışında ona soyut bir anlam atfederek, kurgulayan ilk kültürel sistemdir; böylelikle aynı varsayım üzerinde yükselmek zorunda olan milli imgelemin önceleyenidir. Öte yandan aynı dini cemaat, ben-merkezci bakış açısı ve 'üstün kutsal dili' kullandığı iddiası ile yerel dillerin gelişmesi ve dini sı-

nırların içinde kalan farklılaşmış kültürel özelliklerini belirginleştirmek zorunda olan milliyetçiliğin ve milli imgelemin yükselmesi önünde kültürel ve kurumsal bir engel oluşturmaktadır. Benzer bir durum hanedanlık sistemleri için de geçerlidir. Hanedanlık rejimleri hükümranlık alanı geniş bir politik coğrafyaya yayılmış merkezi siyasi birimler olduklarından, çok geniş bir alanda hetorojen toplulukları kontrol ederek egemen politik ve bağımsız kültürel birimlerin gelişmesini engellemişlerdir. Bu anlamı ile ulus-devlet inşa süreçlerini imkânsızlaştırmışlardır. Oysa aynı hanedanlık rejimleri ile tahayyül edilebilir politik birim olmaları itibarıyla milliyetçi tahayyülün ve onu izleyen ulus-devlet inşa sürecinin vazgeçilmez bir unsuru olmuşlardır. Her iki rejimin de, yani dini cemaatlerin de hanedanlık rejimlerinin de ekonomik gelişmeler ve coğrafi keşifler yüzünden çökmeleri ya da eski etkinliklerini yitirmeleri, milliyetçiliğin kendini bir kültürel form olarak ve ulus-devletlerin kendilerini birer bağımsız politik birimler olarak ifade etmelerini mümkün kıldı. Bu, milliyetçiliğin doğuşunun bir önkoşulu oldu.

Anderson'a göre bütün bu süreç insan bilincini milli ilkeler etrafında birleşmiş bir toplum tahayyül edebilme doğrultusunda dönüştürdüğü için önemlidir. Bu bağlamda insanın içinde yaşadığı toplumu ve kendini kavrayışında milli tahayyülün kurgulanabilmesinin olmaz ise olmaz koşulu olarak nitelendirilebilecek bir "tarihsel zaman anlayışı" gelişti. Diğer bir deyişle milli tahayyül meşru ve ikna edici olabilmek için, Walter Benjamin'in terimleri ile ifade edecek olursak, "homojen, boşlukta akıp giden" bir zaman anlayışının varlığına ihtiyaç duydu. Bu yeni anlayışta esasında soyut bir kavram olan millet fikri, geçmişten bugüne ve bugünden yarına zaman içinde devamlılığını koruyabileceği iddiasını taşımak zorunda olan milli tahayyülün kendini geliştirdiği bir tarihsel zaman anlayışı dolayımı ile var etti.

Bu noktada Anderson dini ve modern öncesi bilinç formlarını yukarıda belirtilen milli imgelemin ve onun vazgeçilmez koşullarından biri olan tarihsel zaman anlayışının gelişmesi önünde daha farklı bir düzlemde tanımlanmış bir başka engel olarak görmektedir. Dini tahayyül zaman anlayışını, eşzamanlı bir geçmiş ve geleceği bugün fikri ile sınırlandırarak tanımlamıştır ve bu anlamı ile dini ve milli zaman anlayışı arasında temel farklar vardır (Anderson, 1992: 24). Milli tahayyül meşru ve ikna edici olabilmek için, Walter Benjamin'in terimleri ile ifade edecek olursak, "homojen, boşlukta akıp giden" bir zaman anlayışının varlığına ihtiyaç duyar ve bu temelde kendine yüksek değerlerden oluşmuş bir tarihi geçmiş oluşturur. Böylelikle dini tahayyül ile modern milli tahayyül ve onlara karşılık düşen zaman anlayışları arasında bir uzlaşmazlık sözkonusudur.

Dini tahayyülün etkisini tarihsel olarak yitirmeye başlamasından sonra, bu yeni tip kollektif tarihsel zaman anlayışı tek yoldan popüler bir tabanda ifadesini bulabilirdi; bu yol matbuat idi. Özellikle romanlar ve gazeteler, çoğu zaman ortak ve sabit kalan bir değerler, anlamlar, deneyimler bütününün varlığını söylemsel olarak veri alan bir dille, bu milli tahayyülün ve zaman kavrayışının temel ilkelerini toplumun okur yazar kesimlerine aktarmışlardır. Bu nokta, Anderson'a göre, milli tahayyülün temelinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Esas sorun ise bu

sürecin nasıl mümkün olabildiğidir. Anderson'un cevabı oldukça basit ve açıktır: kapitalist üretim ve mübadele ilişkilerinin ve matbuat teknolojisinin gelişmesi ve Anderson'un "matbuat kapitalizmi" olarak adlandırdığı tarihsel sürecin ortaya çıkmasıyla.

Matbuat kapitalizminin gelişmesi, Reformasyon'un toplumsal sonuçları ve hanedanlık rejimlerinin tarihsel olarak gerilemesinin bir araya gelmesiyle, milliyetçiliğin ve ulus-devletlerin doğması önündeki yapısal engeller kalkmış oluyordu. Buna paralel olarak bazı yerel diller (Vernacular languages) kendilerini yazılı bir şekilde geniş bir dolaşım ve mübadele alanı içinde buldular. Böylelikle dini ilahi dillerin matbuat dünyası üzerindeki mutlak otoritesi kalkmış oldu. Mübadele ve iletişim alanlarını birleştireren, yazılı dili sabitleştireren ve böylece bir milletin geçmişinin meşruiyetini tesis edecek şekilde tasarlayarak bir tarihi oluşturan ve nihayet bu yerel dilin yakın alternatiflerini asimile ederek bir güç dili (*a language of power*) haline gelen yerel dillerin matbuat kapitalizmi çerçevesinde gelişmesi ile milli tahayyülün ve milli bir bütünselliğin mümkün olabileceği bir ortam yaratılmıştır.[1]

Kısaca matbuat kapitalizmi ve belli yerel dillerin birer güç dili haline gelebilmeleri, yukarıda belirtildiği şekli ile çelişkili bir tarihsel süreç içinden süzülüp gelen, cemaat duygusu temeline dayanmış, belli bir zaman kavrayışını içinde barındıran, kültürel olarak içeriği belirlenmiş bir milli tahayyülün kurgulanmasını mümkün kılmıştır. Bu temelden hareketle milletlerin ve milliyetçiliklerin tarihsel olarak ortaya çıkışı ekonomik, politik ve konjonktürel şartlara bağlı olarak gelişmiştir. Buna rağmen, Anerson'a göre, sözü edilen ve millet olma halinin ön koşulu olarak nitelendirilebilecek bu tarihsel ortamın tesis edildiği deneyimlerde milliyetçilikler ve milletler ortaya çıkmıştır, çıkabilmiştir. Tarihsel koşullar 18. yüzyıl Latin Amerikan Creole, 19. yüzyıl Avrupa veya 20. yüzyıl kolonyal karşı-milliyetçilikleri için farklı idi. Ancak milli tahayyülün yükselebilmesinin ön koşulu olan şartlar (matbuat kapitalizminin gelişimi, dini cemaatlerin gerilemesi, hanedanlık rejimlerinin çökmesi, v.s.) her durumda ve her tecrübede geçerli olmuşlardır. Bu bağlamda Anderson modern ve pre-modern yapılar arasındaki etkileşim sürecinden ve bunlara karşılık düşen toplumsal yapılarla bilinç formları arasındaki diyalektik ilişkiden milletlerin ve milliyetçiliklerin ortaya çıktığı önermesi üzerinden hareket etmektedir.

c- Hobsbawm'ın Milliyetçilik Anlayışı

Hobsbawm'ın milletler ve milliyetçilik tartışması, birtakım varsayımlara dayanarak *a priori* millet ve milliyetçilik tanımı getiren anlayışlara eleştirel yaklaşan bir tarihsel analiz üzerine yükselir. Hobsbawm daha çok değişik tarihsel çerçevelerde

1 Burada kısaca belirtmem gereken bir husus var: Bu güç kazanan dillerin hangi diller olacağı sorunu Anderson'a göre tam anlamı ile tarihsel belirlenim altındadır, bu yüzden bu konuda a priori bir önerme yapmak doğru olmayacaktır; ancak bazı koşullarda iktidar ve gücü elinde bulunduran grupların bu süreci tayin edici bir rol oynamaları mümkün olabilmiştir.

ve değişik coğrafi konumlanışlarda ortaya çıkan milliyetçiliklerin ve bunları izleyen ulus-devlet inşa süreçlerinin çeşitliliğine dikkat çeker. Milliyetçiliğin ve milletlerin doğuşunun niteliğini anlayabilmek için soyut, genel teorik bir çerçeve çizmeksizin olgusal verilere girmeyi seçerek, tarihsel, *ex-post* bir analiz geliştirir. Bu anlamda Hobsbawm'ın *1870'den Bu Yana Milletler ve Milliyetçilik* kitabını konunun olgusal bir temelde ele alınışı olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır.

Hobsbawn, milliyetçiliği anlamak için genel modeller çizmeyi tercih etmemekle beraber, konuyla ilgili teorik tartışmalarla ilgili olarak metodolojik pozisyonunu açıklığa kavuşturur. Her şeyden önce metodolojik yaklaşımıyla tutarlı olarak, Hobsbawm, bir 'milleti' tarif etmeye çalışan ve sadece nesnel kriterlerin (dil, din, tarih birlikteliği vs.) ya da sadece öznel kriterlerin (bir topluluğun ulus olma iradesini taşıması gibi) açıklayıcılığını savunan yaklaşımlara karşı belirgin bir pozisyon alır. İlk yaklaşımı tarihsel çeşitliliği devamlı olarak katı ve geniş kapsamlı genellemelerle a priori açıkladığı için reddederken, ikinci görüşün de birçok durumda bir halkın bir millet olma yönündeki arzusunun milleti tanımlayan etken olduğunu öne sürmesini, bir tarihsel süreci iradecilik (*voluntarism*) dolayımı ile açıklamak olarak nitelendirerek eleştirir. Diğer bir deyişle Hobsbawm'a göre ilk yaklaşım tarihsel değilken ikincisi yapısal faktörleri ve konjonktürel etkilerin önemini gözardı etmekte ve önemli boyutları yeterince değerlendirememektedir.

Hobsbawm ikinci olarak milliyetçiliğin ve ulus devletlerin doğuşunu, evrensel bir olgu olarak, kapitalist modernleşme sürecinin bir ürünü olarak görür. Bu bağlamda Gellner gibi Hobsbawm da milliyetçiliği insan bilincinin tarih-dışı, doğal, adeta onun içine işlemiş bir boyutu olarak gören yaklaşımların aksine bu tarihsel olgunun, birbirleri ile iç içe geçmiş bazı modern politik, teknolojik, idari ve ekonomik dinamiklerin etkileşiminin bir sonucu olduğunu savunur. Hobsbawm, üçüncü olarak da, bu önerme ile tutarlı bir biçimde, Gellner'ın yaklaşımını bir ölçüde farklı yorumlayarak konu ile ilgili tek genellemesini yapar: tam anlamı ile bir milletten söz edeceksek bu ancak siyasi ve kültürel birimlerin tutarlı bir biçimde örtüşebildiği haller için mümkün olabilecektir. Bu anlamı ile Hobsbawm için de milliyetçilik bir siyasi güç, iktidar ve siyasi meşruiyet sorunu olarak tanımlanabilir.

Son olarak Hobsbawm, Gellner'ı eleştirirken milliyetçiliğin ve ulus-devlet inşa süreçlerinin modernizasyon çerçevesinde hem toplumsal tabandan hem de üstten gelen dinamiklerinin bir arada değerlendirilmesi gereğine işaret eder. Sıradan insanların ümit, gereksinim, özlem ve ilgilerinin anlaşılmasının bu süreç üzerindeki etkilerinin kavranmasının önemini vurgular. Bu, bilinç formlarının nasıl dönüştüğünü kavramak açısından ve esasında bir 'millî doğuş' projesini gerçekleştirirken milliyetçi bilincin toplumsal tabanda kazandığı etkinliği ve gücü görmek açısından önemlidir. Öte yandan böylesi tabandan bir perspektifi geliştirmek verilerle çalışan tarihçi için kolay değildir. Özellikle milliyetçilik sözkonusu olduğunda, devlet ideolojileri, diğer bilinç formları üzerinde milliyetçi duyguların mutlak üstünlüğü iddiaları, milliyetçi otobiyografiler ve güvenilmez arşiv belgeleri şeklinde ortaya çıkan tarihsel veriler, tabandan gelen dinamiğin yakalanmasını

güçleştirirler. Ancak, Hobsbawm'a göre bu zorlukların üstesinden belki de belgelere eleştirel yaklaşan çözümleyici (*deconstructive*) bir yaklaşım gelebilecektir.

Hobsbawm'ın milletler ve milliyetçilik konularında yaptığı tüm analizler yukarıda belirtilen bu dört metodolojik ve kavramsal pozisyona dayanır. Bu temelden hareketle Hobsbawm 18. yüzyıl Avrupa'sından başlayarak günümüze kadar farklı şekiller almış birçok tarihsel milliyetçilik ve ulus-devlet inşa süreçlerini inceler. Tarihsel olarak birçok örnek kendi özgün dinamiğini içinde barındırmış olmasına rağmen özellikle dünya sisteminin politik ve ekonomik dinamikleri bu deneyimlerin temel özelliklerini belli ölçülerde belirleyebilmişler ve bu anlamıyla benzer tipik ulus-devlet inşa süreçlerinin ortaya çıkmasında etkin olmuşlardır.[2]

Hobsbawm'ın yaptığı gibi zaman içinde ve mekânlar arasında milliyetçiliğin ve ulus-devlet inşa süreçlerinin nasıl dönüştüğünü irdelemek bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır; ancak, konumuz itibarıyla önemli olabilecek bazı noktaların ve kavramların üzerinde durmak gereklidir.

Hobsbawm'a göre, özellikle 19. yüzyıl Avrupa'sı gözönünde bulundurulduğunda ulus-devlet inşa süreçleri, inter alia, esas olarak politik unsurların ve güç ilişkilerinin belirlenimi altında gerçekleşmişlerdir. Bu bağlamda özellikle devlet aygıtını kontrol etme iradesini elinde bulundurmak, herhangi bir siyasi güç odağı açısından egemenlik altına alacağı insanları hukuki ve cebri birtakım meşru yaptırımlar içeren bu tür aidiyet ilişkisi içinde kendisine bağlamanın önemli bir aracı haline gelmişti. İşte bu anlamda elit siyasi kadroların ulus-devlet inşa süreçlerinde ve bir milleti ve onunla örtüşmüş milli bilinci kurgulamakta oynadıkları roller birçok tarihsel deneyimde önemli olabilmiştir. Böylelikle, ulus-devleti kontrol etme iradesi aynı zamanda belli bir siyasi sınır içinde toplumsal kontrolü ve bunu ifade eden baskı aygıtlarını meşru bir temelde kontrol edebilme anlamına gelmiştir. İşte bu bağlamda milliyetçilik belli bir kültürel kurgudan çok modern bir politik program olma niteliği kazanmıştır.

20. yüzyılda ulus-devlet inşa süreci ve ilintili millî tahayyülü kurgulama sorunu daha belirgin bir şekilde politik bir içerik kazanmış ve bu anlamı ile özellikle sosyalist siyasi programların karşısına tutucu bir program olarak dikilmiştir. Buna ters yönde gelişen bir dinamik ise, koloniyalizmin kıskaçlarından, özellikle büyük savaş sonrasında kurtulan bölgeler, kendi politik birimlerine kavuştuktan sonra emperyalizm karşıtı yeni tür bir tepkisel milliyetçiliği sol bir içerikle geliştirmek yönünde oluşmuştur. Herhalde, milliyetçilik politik bir program olma özelliğini değişen niteliklere ve farklı deneyimlerin varlığına rağmen korumuştur. Ancak şu ana kadar tartıştığımız noktalar, Hobsbawm'ın milliyetçiliği ve ulus-devlet inşa süreçlerini anlarken kullandığı perspektifinin temel taşlarını oluşturmuşlardır. Tüm bu süreçte toplumsal tabandan gelen dinamiği kavrama çabası, Hobsbawm'ın

2 Hobsbawm 18. yüzyıldan sonra dünya tarihinin tek bir tarih haline geldiğini savunur (Hobsbawm, 1986). Bu çerçeve aslında Hobsbawm'ın milletler ve milliyetçilik konusunda yaptığı çalışmanın teorik geri planını oluşturur.

"popüler proto-milliyetçilik" kavramında yatmaktadır.

Büyük ölçüde Anderson'dan alınmış olan bu "popüler proto-milliyetçilik" kavramı, ulus-devletlerin çıkmasından önce, yükselen milliyetçi akımlar ya da varolan devletlerin elit kadrolarınca kolayca makro politik bir düzlemde ulus-devletin inşası yönünde harekete geçirebilecekleri bazı kültürel ve politik olarak tanımlanmış cemaatlerin varlığının, milli tahayyülün popüler bir temelde kurgulanması yönünde adeta hızlandırıcı bir etkide bulunduğu önermesine dayanır. Bu insan gruplarını birbirine yaklaştıran ve ortak bir cemaat duygusunun kültürel bir temelde tanımlanmasını sağlayan ve böylece milliyetçiliğe politik içeriğinin yanısıra ihtiyaç duyduğu kültürel boyutun yüklenmesini kolaylaştıracak etkenler arasında mesela dini cemaatler, etnik kimlikler, ortak diller olabilir. Bunlara ek olarak, hanedanlık rejimlerinin ifade ettiği politik bilinç, bireyleri sosyo-politik bir birimin birer üyesi olmak yönünde motive eder ve bu anlamıyla ulus-devletin kurulması için gerekli popüler aidiyet duygusunun gelişmesinde önemli bir faktör olur (Hobsbawm, 1991: 77). Bu bağlamda Hobsbawm, toplumsal bilinç formlarının ve tabandan gelen dinamiğin milliyetçilik ve ulus-devlet inşa süreçleri ile olan ilişkisini kurar. Bir yanda, yukarıda belirttiğim, politik program olarak ifade edilmiş milliyetçiliğin ortaya koyduğu siyasi irade, diğer yanda tabandan gelen bu süreci ulusal imgelemi kurgulamak yönünde besleyen "popüler proto-milliyetçilik" dinamiği: böylece Hobsbawm, tabandan gelen dinamiği yukardan gelen etki ile bir araya getirir.

Sonuç olarak Hobsbawm'ın iki boyutu da ele alan yaklaşımının önerdiği, milliyetçi kalkışmaların, tarih içinde konjonktürel belirlenimler altında gelişirken sürekli kültürel öğelerle politik programlar arasında denge kurmaya çalışan ve böylelikle etkin bir toplumsal kontrol ve siyasi meşruiyet mekanizmasını kapitalizmin dinamikleri ile uyumlu (bazı durumlarda buna bir tepki olacak) bir biçimde devreye sokan modern toplumsal hareketler oldukları iddiası üzerinde yükselir. Ancak bu süreç kuşkusuz belli teknolojik, ekonomik ve politik faktörlerin getirdiği kısıtlamalar altında gelişir: yani belirleyen dinamikler modernizmin gelişmesinin tüm ögeleridir.

Böylece Gellner'ın, Anderson'un ve Hobsbawm'ın milliyetçilik ve milletler konusundaki görüşlerinin çerçevesini çizmiş oluyorum. Şimdi bu yaklaşımları karşılaştırmalı bir biçimde ele alacağım.

II- Üç yaklaşımın karşılaştırmalı bir analizi

Sözkonusu yazarların milliyetçilik konusundaki fikirlerini karşılaştırabilmenin en etkin yolu belki de modellerini kuruş biçimlerine bakmakta yatabilir. Tartışmaların içeriğine daha fazla nüfuz edebilmek için, değişik metodolojik yaklaşımlarının yanısıra, milliyetçiliğin doğuş sürecine katkıda bulunan esas faktörlerin seçimindeki farklılıklara bakmak gerekecektir.

Her üç yaklaşıma göre milliyetçilik ve milletlerin doğuşu nesnel bir toplumsal dönüşüm sürecinin, yani modernizasyonun toplumsal etkilerinin sonucudur. Bu

sürecin en belirgin özelliği ise insan bilincinin yeni bir yönde, ulusal tahayyülü soyut bir şekilde zihinlerde canlandırabilecek biçimlerde tekrardan şekillenmesi süreci ile iç içe geçmiş olmasıdır. Gellner'da bu sürecin itici dinamiği, yukarıda da belirtildiği gibi, pre-modern sosyo-kültürel yapıların çözülmesini beraberinde getiren endüstrileşmedir. Bu anlamda tüm süreç son kertede teknolojik bir belirlenime tabidir ve böylesi bir teknolojik dönüşümün tüm toplumsal yapıyı etkileyeceği öngörülmüştür. Milliyetçilik bu sürecin gerekli ve tam anlamı ile açıkça ifade edilmemiş olsa da kaçınılmaz sonucudur. Teknolojik gelişme, toplumsal dönüşüm ve siyasi güç sorunları arasındaki dinamik ilişkinin açıklanması Gellner'ın milletler ve milliyetçilik analizinin temelini oluşturur.

Anderson ise süreci tek bir nesnel faktörün etkisi ile açıklamaktansa birden çok faktör arasında tanımlanan ilişki sürecinin bütünü üzerinde yoğunlaşır. Teknolojik dönüşümler ve kapitalist üretim ve mübadele ilişkileri arasındaki dinamik ilişkiyi "matbuat kapitalizmi" kavramı ile ifade ederek milliyetçi imgelemin mümkün olabileceği koşulların gelişim süreci üzerinde yoğunlaşır. Ancak bu tek başına milliyetçiliğin ne türden bir şey olduğunu anlamaya yetmez. Gevin Kitching'in de belirttiği gibi, Anderson milliyetçiliğin sadece endüstri toplumunun dinamikleri ile tanımlanan bir olgu olduğunu öne süren Gellner'dan farklı olarak, onun, kendine özgü bir kültürel kurgu olarak, kendini önceleyen kültürel formlarla, bilinç düzeyleriyle ve pre-modern kurumsal yapılarla olan paradoksal ilişkisi dahilinde anlaşılması gerekliliğine işaret eder (Kitching, 1985). Diğer bir deyişle Anderson milliyetçiliği tamamı ile nesnel bir dönüşüm sürecinin mutlak çıktısı olarak algılamaktan çok, onu tarihsel devamlılık içinde kavramaya yönelik birtakım öznel ve nesnel faktörleri bir arada ele alır. Böylelikle matbuat kapitalizmi ve milli tahayyül kavramları, milliyetçiliğin tarihsel bir devamlılık ilişkisi içinde toplumsal bir tabana yayılışının ve ulus-devlet inşa süreçlerinin değerlendirilmesini mümkün kılacak bir biçimde, bir araya gelirler. Anderson bu anlamda Gellner'dan çok daha duyarlı bir analiz geliştirirken, Gellner'ın ideal-tipik modelinin açıklayıcı gücünün bir hayli gerisinde kalır.

Burada Gellner ve Anderson arasında ortaya çıkan esas ayrılık noktası kuşkusuz modernizasyon ve milliyetçilik sorununun birbirleri ile olan ilişkisinin tanımlanmasında yatar. Yukarıda belirttiğim gibi, Anderson'un milliyetçilik anlayışı onu önceleyen kültürel formlarla hem bir kopuşu hem de çelişkili bir devamlılığı içerir. Gellner ise milliyetçiliği önceleyen tüm kültürel yapıları, endüstrileşme sürecinin -esasında modernizasyonun- mutlak ve özgün ürünü olan milliyetçiliğin ilerlemesi önünde duran engeller olarak tanımlar (Smith, 1983). Dolayısı ile Gellner'ın ideal-tipik milliyetçilik modeli esasında ideal-tipik bir modernizasyon modeli üzerine kurulmuştur: yani 19. yüzyıl Avrupa örneği. Aynı noktadan hareketle Gellner milliyetçiliğin geleceğini tartışırken, modernizasyonu sona erme ihtimali son derece zayıf bir proje olarak nitelendirir ve böylelikle milliyetçiliğin insanlığı daha uzun müddet meşgul edeceğini öne sürer. Öte yandan, Anderson milliyetçiliğin kökenlerini, yukarıda belirttiğim yöntemsel tutumunun bir sonucu olarak, tipik

bir modernizasyon örneği diye tanımlayamayacağımız ve onun toplumsal sonuçlarını tam olarak içermeyen 18. yüzyıl Latin Amerikan *Creole* deneyiminden başlatır. Kuşkusuz burada da matbuat teknolojisinin yayılması, gelişmiş bir elit kesim gibi modern dinamikler etkilidirler; ancak bu sefer modernleşme, endüstrileşme sürecinden daha değişik bir dolayımla işin içine girmiştir: kapitalizm ve onun dünya boyutunda örgütlenmesi ile.

Yani Anderson milliyetçilik analizini Gellner'ın kendine sorun etmeyi tercih etmediği bir noktadan, modernizasyon bağlamının doğrudan etkilerinin hakim olmadığı, daha çok sermaye ve onun örgütleniş biçimlerinin ortaya çıkardığı sorunlarla açıklanabilen bir örnekle başlatır; ana tema endüstrileşmeden kapitalizme kaymıştır. Öte yandan Anderson pre-modern ve modern yapıların birbirleri ile olan ilişkisi üzerinde durarak, Gellner'ın modernizasyon yaklaşımından bir başka boyutta daha ayrılır.

Bu bağlamda Hobsbawm'ın yaklaşımı belirgin bir önem kazanır. Hobsbawm, Gellner'a paralel olarak milliyetçiliğin ve ulus-devletlerin ortaya çıkışının modernizasyonun bir sonucu olduğunu savunur ve bu olguları tarihsel olarak bu çerçevede açıklar. Ancak Hobsbawm bu bağlamda endüstrileşme dinamiğinden çok kapitalizmin ve dünya sisteminin etkileri üzerinde yoğunlaşmayı tercih ederek Anderson'a daha yakın bir tutum içinde, milliyetçilik olgusunu düşünürken kapitalizm dolayımı ile modernizasyonu ve onun toplumsal etkilerini ele alır. Böylelikle Hobsbawm, Anderson gibi daha geniş bir coğrafi alana ve tarihsel zamana yayılmış kapsayıcı bir milliyetçilik ve milletler yaklaşımı üretir. Öte yandan yukarıda tanımladığım "popüler proto-milliyetçilik" kavramını geliştirerek Anderson'un çerçevesine yaklaşır ve milliyetçiliği, bir siyasi argüman ve kültürel bir tasarım olarak tarihsel devamlılığı içinde kavrarken aynı zamanda Anderson'un analizinin ulaştığı türden, tarihsel sorunları toplumsal tabanı da dikkate alarak okuyan bir duyarlılık geliştirir.

Nihayet, her üç yaklaşımın üstünde hemfikir olduğu nokta, milliyetçiliğin tarihsel bir toplumsal kontrol ve siyasi meşruiyet mekanizması olarak tanımlanıyor olmasıdır.

Bu ortak noktadan sonra gelen yorumlama ve açıklama farklılıkları ise temelde teorik konumlanışlardan ileri gelmektedir. Anderson ve Hobsbawm bu temel özelliği kapitalizm ve onunla ilintili modernizasyon süreci içinde tanımlanan toplumsal güç mücadeleleri dolayımı ile açıklarken, Gellner sorunu modern endüstri toplumlarının vazgeçilmez bir özgünlüğü olarak görür; ancak her durumda da milliyetçilik etkin bir toplumsal güç ve siyasi meşruiyet kanallarını kullanma yolu olarak tanımlanır. Anderson bunu insan bilincinin belli şekillerde dönüştürülmesi sorunu olarak görürken, Hobsbawm sorunun siyasi boyutunu açıklığa kavuşturur. Gellner ise meşruiyet ve milliyetçiliğin modern endüstri toplumlarında neden bir arada gitmek zorunda olduğunu belirginleştirir.

Sonuç

Yukarıdaki tartışmaların sonucu olarak, milliyetçilik ile ilgili bir nokta kesinlik kazanmaktadır. Milliyetçilik ve ulus-devlet kurma süreçleri sonucunda, politik ve kültürel sınırları belirgin bir şekilde tanımlanmış ve bu yüzden de tarihsel olarak yayıldığı etki alanının dinamiklerinin anlaşılmasında 'iç' ve 'dış' faktörlerden söz edebileceğimiz bir 'toplumsal sistem' soyutlaması üzerinden hareket etmek mümkün olabilmiştir. Böylelikle, milliyetçilik evrensel olarak yerelliklerin belirginleştirilmesine dayanan, politik olarak kapsayıcı ve kültürel olarak homojenleştirici bir nitelik arz eden tarihsel bir olgu olarak, bütünsel bir toplum anlayışının tarihsel izdüşümünü tanımlamıştır. Üç yaklaşım da, özellikle Gellner, belli farklılıklara rağmen bu anlayış üzerinden hareket etmektedir. Bu noktada sorun belki de milliyetçiliği ve onu izleyen ulus-devlet inşa süreçlerini kavrarken sözkonusu tarihsel süreci 'bütünsel toplum' anlayışı üzerinde kurup kuramayacağımızda tanımlıdır. Milletlerin doğuş sürecini, örneğin Gellner'da olduğu gibi, bir ulus-devletin varlığı durumunda bile karşılaşamayacağımız türden bütünsel, adeta kapalı bir sistem olarak ifade edilmiş bir 'toplum', diyelim ki 'tarım toplumu' ya da 'endüstri toplumu' soyutlaması dolayımı ile kurgulamanın eksiklikleri ne olabilir? Başka bir şekilde ifade edecek olursak, acaba milliyetçiliği ve milletlerin inşa süreçlerini, devletlerin tanımladığı politik sınırları içinde kaldığını varsaydığımız dinamikler ve bunlarla paralel giden kapsayıcı kültürel homojenlikler, toplumsal bütünlüklerin yaratılması bağlamı dışında düşünmek mümkün olabilir mi ve olabilir ise böylesi bir yaklaşım bize ne gibi yeni boyutlar kazandırabilir? Sözgelimi politik sınırların ötesine taşabilecek ekonomik ve politik toplumsal güç ilişkileri dolayımı ile milliyetçiliğin ve milletlerin doğuş sürecine ne türden bir açıklama getirilebilir? Aynı şekilde, sorunu açıklarken dünya sisteminin dinamikleriyle -Wallerstein'in terimleri ile ifade edecek olursak mümkün olabilecek tek toplumsal sistemle- sözkonusu güç ilişkileri arasındaki bağ ne türden tutarlı bir çerçeve içinde açıklanabilir ve bu bağlamda doğacak farklı tarihsel deneyimler arasında ne türden teorik bir nedensellik köprüsü kurulabilir? Bu soruları kısa yoldan cevaplamanın mümkün olmadığı açıktır; ancak bazı soru ve sorunlar karşısında alınacak bilinçli tavırlar milliyetçilik gibi zorlu bir konuyu ele almamızı kolaylaştıracaktır:

1- Tarihsel verilerle uyum içinde olacak teorik bir milliyetçilik anlayışı mümkün müdür?

i- Eğer cevap evet ise, belirlenim ilişkilerini ve istisnai durumları bu teorik çerçeve bağlamında açıklamak nasıl mümkün olacaktır?

ii- Eğer cevap hayır ise, milliyetçiliğin tarihi içeriğini sistematik olarak nasıl açıklayacağız?

2- Eğer milliyetçilik bir toplumsal güç ve siyasi meşruiyet sorunu ise bu bağlamda güç ve meşruiyet tanımlarını nasıl yapacağız?

3- Böylesi bir toplumsal güç ve siyasi meşruiyet sorunu olarak tanımlanmış milliyetçilik olgusu modern bir olgu mudur?

i- Eğer öyle ise, milliyetçiliğin siyasi ve 'kültürel' boyutları arasında doğan tarihsel bağlamı nasıl kavrayabileceğiz?

ii- Eğer değilse, tarihsel olarak kazandığı evrensel niteliği nasıl kavrayacağız?

4- En nihayetinde milliyetçi tahayyül kurgulandıktan ve toplumsal bir tabanda ifadesini bulduktan sonra, tarihsel olarak ne türden bilinç formları ile değişen bir eklemlenme ilişkisine girmiştir ve bu, ulus-devletlerin işlevsel niteliklerindeki değişmelerle, mesela globalizasyon bağlamında, nasıl ele alınmak gerektir?

Anlaşılan, Gellner'ın da belirttiği gibi, milliyetçilik ve milletler sorunu hem bir toplumsal gerçeklik olarak hem de sosyal bilimlerin bir çalışma alanı olarak pek çok kişiyi meşgul etmeye devam edeceğe benzer.

KAYNAKÇA:

Anderson, Benedict (1992), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*, 1. B. 1983, Londra: Verso.

Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell.

Hobsbawm, E. J. (1990), *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press. (1986) Age of Capital, Londra: Cardinal Books.

Kitching, Gevin (1985), "Nationalism the Instrumental Passion", *Capital and Class*, N. 25, Bahar, ss. 98-116.

Mann, Michael (1989), *The Sources of Social Power: A history of power from the Beginning to A. D. 1760*, Cambridge: University of Cambridge Press.

Smith, Anthony D. (1983), *Theories of Nationalism*, London: Duckworth.

Wallerstein, Immanuel (1974), *The Modern World System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, Londra: Academic Press.

Ulusal kimlik: Kültürel mi Siyasal mı?

*Büşra Ersanlı Behar**

ANTONY D. SMITH
NATIONAL IDENTITY
PENGUIN BOOKS
LONDON 1991

Bugün, milliyetçilik akımlarını etnik bir hırçınlık çerçevesinde görenlerin sayısı artmıştır. Milliyetçilik üzerine araştırmalar yapan ve yazanlar genellikle günümüzdeki ulus-devlet sayısını yeterli görme eğilimindedirler, ve başka yeni ulusların devletleşmesi pek istenen bir şey değildir. Coğrafi değişiklikler teoride de, pratikte de istenmiyor. Dolayısıyla bu genel eğilim içinde bulunan ulusçuluk teorisyenlerinin etnik uyanışları çok çeşitli açılardan inceleme gayreti içinde olmaları normaldir.

Batı dünyasında da, aslında Türkiye'de de milliyetçilik gerçeğine karşı iki tip tavır göze çarpıyor: Çoğunluk, ulusçuluğun kötü, insanlığın ilerlemesini olumsuz yönde etkileyen, daha anlamlı uzlaşmaları ve işbirliğini bozan ve uluslararası ilişkileri baltalayan zararlı bir akım olarak görmek isterler. Bunların bir kısmı Marksist ya da İslâmcı bir yaklaşıma sahip olduklarından böyle düşünürler ama bir kısmı da Batı hayranlığından dolayı "ulusçuluk olacaksa Batı'daki gibi olmalı", yani "bizi rahatsız edenine karşıyız" türünden konformisttirler. İkinci grup ise milliyetçiliği "olmazsa olmaz" bir ideoloji, hatta bir din olarak ele almak ister; onlar için milliyetçilik, gündelik dilde yapılan bir propaganda ve seferberlik aracıdır. Çünkü ulusçuluk gibi karmaşık bir kavramı yüzeysel bir şekilde ele alarak sadece ve sadece seferberlik ve propaganda için kullanmak kolaydır. Onlar için ulusçuluk semboller ve ruh hallerinden ibarettir, önemli olan sadece kendi ulusçuluklarıdır. Ulusçuluk, siyasal, tarihsel bir süreç içinde tarafsızca değerlendirilemez.

Milliyetçilik üzerine yirmi yıldan uzun bir süredir teorik çalışmalar yapan Anthony Smith tam anlamıyla olmasa da bu "tarafsızlar"dan biridir. Milliyetçiliği gerekli,

(*) Dr. Büşra Ersanlı Behar, Marmara Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesidir.

işlevsel ve sürekli olarak niteler[1] ve siyasal çoğulculuğun gelişmesinde bir etken olarak görür. Yazdığı tüm eserlerinde aşağı yukarı aynı görüştedir. Daha 1970'lerde çok bilinen *Theories of Nationalism* (Milliyetçilik Teorileri) adlı kitabında, yurtseverliğin ve milliyetçiliğin kültür alanında olumlu sonuçlar verdiğini savunuyor, dil ve tarih araştırmalarının edebi rönesansa yolaçtığını ileri sürüyordu.[2] Öyle ki King's College'de geçen Şubat ayında yapılan konferansta kendisini milliyetçiliğin savunucusu olarak tanıtmışlardır.

Anthony Smith, tarafsızlığın kolay yolunu seçmiş ve milliyetçiliği iyi ve kötü olarak ikiye ayırmıştır. İyi milliyetçilik tabii Avrupa'daki gibi "civic" yani yurttaşlık esasına dayanan milliyetçilik; kısaca "ne mutlu Fransızım diyene" türünden milliyetçiliktir. Kötü, zararlı milliyetçilik ise, tabii etnik milliyetçilik... Oysa "etnik" kavramı, 19. yüzyıl ırk kavramının İkinci Dünya Savaşı'ndaki uzantılarının izlerini silmek için yerine ikame edilmiş, daha doğrusu sosyal bilimlerin devreye girmesiyle yaygınlaşmış ve daha çok kültürel anlamda kullanılmak istenen bir kavramdı. Sosyal Bilimler Ansiklopedisi'nin 1931 baskısında etnik kavramının dar anlamda ırka tekabül ettiği ancak geniş ve gevşek kullanımında kültür kavramıyla örtüştüğü vurgulanmıştır.[3] Bugün etnik kavramı barış şartlarının hüküm sürdüğü ortamlarda kültürel farklılık anlamında rahatça kullanılırken çatışma olan durumlarda ve yerlerde ilkel ırk mücadelesi anlamına dönülmekte ve bu şekilde kavramsallaşmaktadır. Sorun, kanımca, biraz da bu karmaşık ve çok yönlü konuyu siyasal çerçeve dışında tutma gayretlerinden kaynaklanıyor.

Ulusculuk tanımının ve ulusal kimliğin bu çerçevedeki tartışmasını A. Smith'in son kitaplarından biri olan *National Identity** kitabını ve 1992 Şubat ayında Londra'da Kings College'de yapılan "Uluslar ve Yurttaşlar" adlı konferanstaki tebliğleri gözden geçirerek yapacağız. Anthony Smith'in *National Identity* kitabı 7 bölümden oluşuyor: 1. Ulusal ve Diğer Kimlikler, 2. Ulusal Kimliğin Etnik Kökenleri, 3. Ulusların Yükselişi, 4. Ulusculuk ve Kültürel Kimlik, 5. Tasarımla Kurulan Uluslar?, 6. Ayrılıkçılık ve Çok-ulusculuk, ve 7. Ulusal Kimliğin Ötesinde Ne Var?

"Uluslar ve Yurttaşlar" adlı Konferans ise dört bildiriden oluşuyordu ve bu bildiriler sırasıyla şunlardı: S. Clark, "Uluslar ve İmparatorluklar"; Onora O'Neill, "Adalet, Sınırlar ve Kimlikler"; Anthony Smith, "Milletleri Savunurken" ve Misha Glenny, "İntikamın Trajedisi". Bildirilerden sonra yapılan panele ise biri Macaristan'dan olmak üzere iki profesör katıldı. Bu konferansa esas olarak Anthony Smith'in görüşleri çerçevesinde değinilecektir.

(*) *National Identity* (Millî Kimlik) kitabının Türkçesi İletişim Yayınları'nca yayına hazırlanmaktadır.

1 6 Şubat 1993'de Londra King's College'deki "Nations and Citizens" adlı Konferansa katılan dört konuşmacıdan biri de A.D. Smith idi. Sunduğu bildiri "In Defense of Nationalism" adıyla tanıtıldı.

2 A.D. Smith, *Theories of Nationalism*, London, Gerald Duckworth and Company Ltd., 1971, s.13.

3 *Encyclopedia of The Social Sciences*, Edwin R.A. Seligman ve Alvin Johnson (der.), New York, Macmillan Com., 1931 Cilt V-VI, s.607. Ayrıca Bakınız E.Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780. Programme. Myth, Reality*, Cambridge, CANTO, 1990, s.63.

Önce Etnik Gerçeklik

1991 yılında basılmış olan *National Identity* kitabının izlediği mantık yazarın girişte açıkladığı gibi şöyledir: Önce, kollektif kültürel kimlik biçimleri içinde ulusal kimliğin yeri ve özellikleri; ikinci olarak, bu konuyu hemen izleyen, çağdaş ulusların oluşmasında farklı etnik temellerin rolünün irdelenmesi. Üçüncü olarak, uluscu ideloloji ve sembolizmin çeşitlerinin tabiatı; ve son olarak bu farklı ulusal kimlik tiplerinin yarattığı siyasal sonuçlar...

Sadece bu sıralamada bile öncelikle şu özellik görülmektedir: Yazara göre farklı etnik grupların güçlenmesi ve kimlik belirtmesi ve uluslaşma genel olarak sosyal olgulardır ve bunların siyasal sonuçları vardır. Üzerinde durmak istediğim en önemli nokta budur, çünkü kanımca durum biraz da tersine işliyor. Ulusçuluğun ve etnik dinamiklerin siyasal sonuçları olduğu gibi bu gerçekleri oluşturan, en azından kuvvetle etkileyen siyasal olgular da vardır.

18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başında Avrupa'da Fransız ve Alman milliyetçiliği gibi bir ayrımın ortaya çıkması tamamen politik olaylar sonucudur. Fransızların siyasal ve askeri üstünlüğü Almanlarda başka türden bir aidiyet anlayışı yaratmıştır ve bu yönde aktif araştırma metodları geliştirilmiştir. Fichte, Hegel, Herder, Almanya ve Prusya üzerindeki bu siyasal egemenliğe karşı idealist bir milliyetçilik anlayışını geliştirmişlerdir. Vatan-devlet-kültür arasında birebir bir bütünlük kurma yoluyla güçlü bir akıma felsefi açıdan, tarihçi ve dilci olarak önderlik etmişlerdir. Böylece Fransız milliyetçiliği ile Alman milliyetçiliği sanki evrensel bir ayırım, bir kategori oluşturmuştur. Tabii ki bu ayırım üzerine oturtulan birçok milliyetçilik teorileri sonraki politik gelişmeleri bu yolla açıklamışlar, işin başlangıcındaki politik etkenlerin pek üzerinde durmamışlardır. Anthony Smith'in etnik özellikleri incelerken ve etnik-*civic* ayrımı yaparken Almanya'dan hiç bahsetmemesi bu açıdan dikkat çekicidir. Önemli olan bu ayrımın bugünkü milliyetçilik tartışmalarında neyi açıklayabildiğine bakmak... Eğer sadece iyi ve kötü milliyetçiliği açıklamakla yetiniliyorsa önemli bir teorik ayırım sayılmaz. Hele hele "bu Batılı olmayan türü 'etnik' ulus kavramı olarak sınıflandırabiliriz"[4] demek kolaycı ve bazen de hatalı bir sınıflandırma olabilir.

Milliyetçiliğin Fransa'da olduğu gibi askeri üstünlükle birlikte gelen siyasal ve yasal bir nitelik kazanmış olması diğer tüm toplumsal aidiyet geliştirme biçimlerinin başlangıçta aynı olması gereğini ve ulus-devlet kurabilmek için bunun tek ölçüt olduğunu varsayamayız. Smith'in de dediği gibi "tüm ulusal hareketler kimlik, birlik ve özerklik peşindedir ve bugün dünya uluslara bölünmüştür ve bu uluslar siyasal iktidarın kaynaklarıdırlar".[5] Smith, ulus ile devlet arasındaki farklılığa işaret

4 A.D. Smith, *National Identity*, Londra, Penguin Books, 1991, s.11.

5 Konferansta ulus gerçeğinin ilkeleri üzerine çeşitli görüşleri açıklarken söylediği sözler. (Şubat 6, 1993 Londra)

ettiği ilk bölümde ulusu şöyle tarif etmektedir: "Aynı tarihsel toprakları, ortak efsaneleri, tarihsel anıları, bir kitle kültürünü, ortak bir ekonomiyi ve ortak yasal hak ve ödevleri paylaşan belirli bir insan topluluğu". Oysa devletin özellikle kamu kurumlarına ve belirli bir alan üzerinde baskı tekeline sahip olduğundan bir alan üzerinde baskı tekeline sahip sosyal kurumlardan farklılık oluşturan bir kimlik yarattığını söylemektedir.[6] Yine Londra'daki konuşmasında belirttiği gibi güce dayanan bir devlet etnik ulusçuluk için uygun bir ortam yaratır. Ulusçuluk aynı zamanda siyasal çoğulculuğa da yol açmıştır. Yazarın her an vurguladığı bu çelişkili etkileşim konunun karmaşıklığını belirtmesi açısından dikkat çekicidir.

"Ulusal Kimliğin İşlevleri ve Sorunları" alt başlığı içinde ise, yurttaşlığa ve toprak bütünlüğüne dayanan milliyetçilik ile etnik ve soykütüğüne dayalı milliyetçiliklerin örtüşmesinin genel anlamda milliyetçiliğe kalıcı bir vasıf kazandırdığını ve bu ikili karakterinden dolayı da birçok ideoloji ile birleşerek güçlendiğini belirtmektedir ki bu tamamen yerinde bir tespittir. Çünkü soykütüğüne dayanan aidiyet duygusunun güçlenmesinin siyasal ve yasal uzantılarla bütünleştiği durumlar hayli çoktur. Mesele bilinçlenme sürecinin nasıl başlayıp nasıl seyrettiğidir ve her ülkede bu farklılık göstermiştir. İşte zaten bu açıdan Almanya örneğini Fransa'yı tartışırken söz konusu etmemek hem Fransız milliyetçilik ve aidiyet anlayışını, hem de bunun tersi olarak görülen Doğu Avrupa ve genelde Doğu milliyetçiliklerini eksik ve zayıf bırakmakta ve siyasal içeriğinden koparmaktadır.

Smith, yine Londra'daki konuşmasında yani *National Identity* kitabının basımından iki yıl sonra, ulusal kimliğin siyasal işlevleri konusunda açık seçik bir anlayış sergilemektedir. Bildirisinde, ulusal kimliğin işlevlerini şöyle sıralamıştır: 1. Ulusçuluk sosyal nitelikteki topluluğu ulusal düzenle kaynaştırır; 2. bir bütünlük hissi verir ve kendini tanıma duygusunu güçlendirir; 3. kültürel değerleri korur; 4. insanda geçmişini bulup çıkarma duygusu yaratır; 5. olayların kutlanmasını sağlar; 6. soyun yeniden yaratılmasını teşvik eder; 7. gerçek kökleri araştırır; 8. kardeşlik duygusunu canlandırır; 9. ortak bir amaç geliştirir; 10. kaynakları bağrında korur.

Kitabının ikinci bölümünde ise Smith etnik özelliği biyolojik ve tavırlarla ilgili karakterleriyle açıklamaktadır. Bu bölümde yine bir soru işareti yaratan sav ise etnik bilinçle ilgili önermelerdir. Etnik toplulukların etnik bir bilince sahip olmaları ne demektir? Tek bir soykütüğüne sahip olduklarını ya da benzer tavırlara sahip bulunduklarını bilmek etnik bilinç midir? Yoksa diğer etnik gruplarla kendi aidiyetini kıyaslama, savunma, kurumsallaşma ve etnik aidiyet doğrultusunda siyasal karar alma gibi faaliyetlere girmek mi etnik bilinçtir? Eğer yazarın en başta yaptığı etnik ve "civic", yani yurttaşlığa dayanan milliyetçilik ayırımlarını dikkate alırsak ve etnik milliyetçiliğin "kötü"lüğünden dem vurursak etnik bilincin ne olduğunu iyi açıklamak daha fazla önem kazanmaktadır. Mesela, yazar, 19. yüzyıldan önce Anadolu Türklerinin farklı bir Türk aidiyetinin bilincinde olmadıklarını ileri

6 *National Identity*, s.14.

sürmektedir.[7] Eğer etnik bilinç bugünkü siyasal anlamında kullanılıyorsa bu doğru olabilir. Eğer etnik bilinç, soykütüğünü tanımak ve ortak tavırlara sahip olduklarını bilmek şeklinde daha esnek kullanılıyorsa bu sav yerinde değildir, çünkü dil ve ortak geçmiş açısından Türklük Anadolu'da 13. ve 14. yüzyıllarda da farkında olunan bir aidiyet biçimiydi. Sözü edilen türdeşlik ve süreklilik belli anlamlarda mevcuttu.

Üstelik etnik bilincin oluşmasındaki etkenleri sayarken bunların kaçınılmaz olarak siyasal etkenler olduğunu da gözardı etmemek lâzım: devlet kurma süreci, askeri seferberlik ve örgütlü bir dinin varlığını güçlendirme... Bu bölümdeki en ilginç sınıflandırma -yazar çeşitli kategoriler ve sınıflandırmalar yaratarak karmaşık bir konuyu gevşek bir yöntemle ele alma eğilimini biraz olsun kırabiliyor- "*genocide*" ile "*ethnocide*" arasında yapılan ayırımdır. Yazara göre iki türlü etnik yoketme hareketi vardır: "*genocide*" ve "*ethnocide*"... Birincisinin modern bir olgu olduğunu ve özellikle kasıtlı bir biçimde planlanarak yapıldığını, ikincisinin ise böyle bir kastı olmadığını ancak ikisinin de aynı sonucu doğurduğunu belirterek; birincisine Nazilerin Yahudilere ve bir kısım Çingenelere ve bir bakıma Türklerin Ermenilere yaptıklarını örnek veriyor.

İkincisine, yani bilinçsiz ve kasıtsız yoketme eylemine ise Amerikan Beyazlarıyla Yerlilerinin ya da İspanyollarla Meksika yerlilerinin karşılaşmasını örnek gösteriyor. Ancak bu ayırımı yapmayı sağlayacak yeterli kanıtı kitapta görmek zor. Bir etnik grubu ya da halkı ortadan kaldırma eylemi kasdî olmazsa nasıl olur? Birine politik kararla yoketme, diğerine kültürel hislerle yoketme mi diyeceğiz? Diyelim ki böyle bir ayrım yerinde olsun, o zaman "*genos*" ile "*ethnos*" arasındaki fark ne anlam taşır? Düşmanlığın ırk ya da kültürel topluluk düzeyinde olması kimin işini hafifletebilir? Politik bir incelik içermeyen, sadece tarih öncesi ve tarihin ilk dönemlerinden verilen örneklerle bu ayırımın yaygın bir açıklayıcılık sağlayacağına inanmak zordur. Daha doğrusu yazarın her faaliyeti bir sınıflandırma çerçevesinde ele almak arzusu özellikle bu konuda oldukça zayıf kalıyor.

Başka bir soru daha yaratıyor bu bölüm. Etnik kavramının modern dünyadaki anlamı ve sosyal bilimlerdeki yeri nedir? II. Dünya Savaşı öncesi siyasi tarih kitaplarında "etnik" kavramının önemli bir yeri olmamıştır. Örneğin 1930'ların sonunda basılan milliyetçilik üzerine bir kitapta, ulus, devlet, kültür, dil, din kavramları sıkça kullanılmasına karşın etnik kavramı hemen hemen hiç kullanılmamıştır.[8] Etnik kavramın sosyoloji ve siyaset bilimi doğduğu sıralarda bu disiplinlerde bazı sorunları açıklayan bir kavram olarak kullanımı oldukça yenidir. Böyle olunca da tarih öncesi ve tarihin ilk ve orta dönemlerindeki "etnik temizlik" hareketlerinin "*genocide*" yani ırkın yokedilmesi örneği olmaları veya olmamaları bugünkü durumu açıklamak için aydınlatıcı olabilir mi? Kanımca hayır! Sosyal

7 *National Identity*, s.21.

8 Rudolf Rocker, *Nationalism and Culture*, İngilizceye çeviren Ray Chase, London, Freedom Press, 1937.

bilimlerde "etnik" özelliklerin sosyal ve siyasal gerçeklerin incelenmesinde kullanılması ulus-devletler arasındaki mücadelenin ve sömürgecilik hareketlerinin çözülmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Milli benlikleri siyasal-yasal bir geçerlik kazanamayan topluluklara etnik benlik bahşetme dalgası da büyük devletlerin güç mücadelesiyle doğrudan bağlantılıdır.

Üçüncü bölümde, A.Smith ulusun ne olduğuna bakıyor... Sorduğu sorularla eski Mısırlıların, Greklerin ve Yahudilerin ne açılardan ulus olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini irdeliyor. Bunu yaparken de Gellner'in ulusçuluğu sadece Batı sanayii toplumuna indirgemesini haklı olarak eleştiriyor. Ancak Gellner'in milliyetçilik kapsamını Batı dünyası ile sınırlaması hatalı olmakla beraber bu akımı, zorunlu olarak modern siyasal dönüşümle eşzamanlı görmesi çok yerindedir. Yani Gellner ulusu aslında ekonomik ve sosyolojik bir olgu olarak açıklamasına karşın belli bir zaman dilimiyle ve belli siyasal gelişimlerle eşzamanlı olarak ele aldığı için siyasal analizin kaçınılmazlığını açıkça belirtmese de kabullenmiştir. Oysa Smith bu noktada ulusa daha geniş zamanlı bakmak isteyerek çok eski zamanlara gidip kısmen "etnik" aidiyet örnekleri göstermeye çalışıyor,[9] ulusçuluğa çok eskiye dayanan bir boyut getirebilmek istiyor. Ulusçuluğun siyasete doğrudan katkısını belirtmekle birlikte, bir gerçeklik olarak siyasal rekabetle şekillendiğini ve çağdaş bir olgu olduğunu kabullenmiyor. Smith'e göre ulusçuluk aslen siyasi değildir, siyaseti canlandıran kültürel-etnik bir dinamizmdir.

Oysa, ulusçuluğun en büyük özelliği diğer ulus-devletlerle ortak bir arenada teklik ve bütünlük ispatı. Siyasal bir rüşt. Ulusçuluk ister siyasal, ister kültürel dürtülerle başlamış olsun, eninde sonunda bir siyasal kimlik, bir yurttaşlık, bir varlık kanıtı, bir katılım kanıtı ve bunun getirdiği bir sorumluluğun kanıtı.

Şahsi ve toplumsal aidiyet

Yazarın Mısır, İsrail ve Grek tarihleriyle açıklamak istediği etnik aidiyet tarzlarının ne derecede bugünkü ulusçuluğa ışık tuttuğu konusunda bir nokta daha dikkati çekmektedir. Dinin ulusal kimlik içindeki rolünün önemi! Bu açıktır. Ancak dini kimlik ulusal kimlik olarak ortaya sürülemez, çünkü ulusal aidiyet duygusu dinsel aidiyet duygusu kadar şahsi ve özgür bir alan değil. Ulusal aidiyet bağlayıcı bir kimlik. Katılım ve sorumlulukla yaratılan yasal bir bağlayıcılık içeriyor. Yazarın kendisi de bölümün sonunda siyasal rekabet ortamında ve siyasal etkiler sonucu yaratılmış olan ulusçuluğa ağırlık veriyor. Hatta daha ilerki bir bölümün başında şöyle diyor: "Milliyetçiliğin, kültürün şahsî dünyası ile siyasetin kamu dünyası arasındaki sınırları belirlemede yetersiz kalması gerçeği, onun diğer özelliklerinin

9 1986'da yazdığı ve yaygın ilgi toplayan bir başka kitabında konuyu daha da etraflıca savunmuştu. Bkz, A.D.Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, s.6-18. Tanınmış eskiçağ tarihçisi M. I. Finley, eski Grek ve Roma toplumlarının örgütlenişi üzerinde kan bağını tayin edici olarak görmüyor. *Politics in the Ancient World*, Camridge, CANTO, 1983, s. 45.

doğrudan bir siyasal etkisi olduğuna işaret ediyor".[10]

Birçok ulusta bazen kısmen bazen de tamamen yaratılmış olan bazı milliyetçilik özelliklerini ele alırken İngiltere'den ve özellikle Finlandiya'dan örnekler veren Smith, bu öğeleri yani toprakları, kahramanları, destanları, ahlak anlayışlarını daima varolmuş ve insanoğlunun siyasal iradesi dışında gelişmiş özellikler olarak görme eğilimindedir. Etnik özellikler ile ulus arasında birebir devamlılık gören yazar bazı ülkelerin geçmişlerini dayandırmak istedikleri etnik grubu "hatalı" bir şekilde belirleyebilme olasılığı üzerinde durmuyor. Önemli olan yaptıkları seçimin aslında bir seçimden öte bir karar olduğunu kabul etmektir. Sadece bir seçim değil tasarlanarak verilmiş bir karar olunca, yaratılan geçmişin ya da bunu yapmak için yaratılan, kuvvetlendirilen ya da dönüştürülen etnik grubun iradi bir biçimde şekillendirildiğini anlarız. Yani ancak bu iradi şekillendirme ile ulus ve ulusçuluk gerçeklik kazanmıştır. Yoksa aidiyet ihtiyacı ve biçimleri insanoğlu varolduğundan beri mevcut.

Smith'in ulusçuluk tanımını "Ulusçuluk ve Kültürel Kimlik" adlı bölümde görüyoruz. "Yaratılan doktrin" anlayışını eleştirirken Gellner'in, Kedourie'nin ve başkalarının, milliyetçiliğin, ulus-devlet olgusuyla birlikte yaratıldığı savını eleştiriyor. Onların yaklaşık ulusçuluk tanımlarını verdikten sonra ise kendi tanımını şöyle yapıyor: "Ulusçuluk, gerçek ya da potansiyel 'ulus'u inşa etmek için bazı üyelerinin halk adına özerkliği, birliği ve kimliği sağlamak ve korumak amacıyla giriştiği ideolojik bir harekettir".[11] "Fakat" diyor daha sonra, "ulusçuluk ulusun ideolojisidir, devletin değil". Ve ulusların ancak kendi egemen devletlerine sahip olarak özgür olabilecekleri varsayımının zorunlu ya da evrensel bir şey olmadığını ileri sürüyor. Böylelikle etnik gerçekliğin önemini bir kez daha vurgulayarak dil, tarih ve arkeoloji ile elde edilen ortak kimliğin önemi üzerinde duruyor. Bunun mantıksal sonucu da, etnik kimliği neredeyse siyasal kimlik düzeyinde bir meşruluğa kavuşturmak oluyor.[12]

King's College'deki "Uluslar ve Yurttaşlar" adlı toplantıda etnik ulusçuluğun tehlike ve zararları üzerinde dururken Smith, yıllardır savunduğu "sürekliliği olan gerçeklik etnik gerçekliktir" savı ile çelişki içinde olduğunun sanki farkında değildi. Çünkü aslında etnik kavramı içinde hem olumlu, hem de olumsuz milliyetçilikleri barındırmaya çalışıyordu. Oysa eğer etnik gerçeklik tarihin başlangıcından bu yana sürekliliği olan bir gerçeklik ise, yurttaşlığa dayanan ulusçuluğu da mutlaka etkisi altında tutmuş olması gerekirdi. Birçok açıdan ulusal sembollerin, geleneklerin ve kutlamaların ulusçuluğun en güçlü ve kalıcı yanları olduğunu belirtirken, kitabında etnik gerçekliği bir süper aileye benzetmekte ve bu süper aile özelliklerini

10 *National Identity*, s.99.

11 *National Identity*, s.73.

12 Benedict Anderson da aynı şekilde milliyetçiliğin bilinçli olarak üretilmiş ideolojilerden koparılıp ondan önce gelen kültürel sistemlerle bağ içinde görülmesi gerektiğine inanıyor. *Imagined Communities*, s.19. (Türkçesi *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul 1993)

ulusçuluğun en belirgin vasıfları gibi görmektedir. Kısaca etnik gerçeklik miras yoluyla sık sık güçlendirilmekte aynı zamanda da etnik-"*civic*" ayırımı nedeniyle kaygı yarattığından kötü görülmektedir.

Süper aile vasıflarının icadedilmesinin çok da zor olmadığını kolaylıkla söyleyebiliriz. Etnik gerçekliğin tarihsel boyuttan kopuk, neredeyse biyolojik bir gerçeklik olduğuna inanırsak o zaman tabii böyle bir icadın ancak teknoloji düzeyinde yapılabileceğini de kabullenmek gerekir. Ulusçuluğun tüm ya da bazı vasıflarının gerek politik irade ile, gerek entellektüel irade ile yaratılmaması ve halka kabul ettirilmemesi için hiçbir sebep yoktur. Zaten birçok ülkede de etnik gerçeklik denen şey kısmen yaratılmış ya da varolan özellikler sosyalizasyon ve katılım yoluyla, propaganda yoluyla kuvvetlendirilmiştir.

Ulusçuluğun toplumsal yönü çerçevesinde yine aile özellikleri üzerinde duran yazar ulusçuluğun seferber edilmesinde de toplumsal özelliğin ağır bastığını söylemektedir. Bu noktada da sözünü ettiği itici güçler yani entellektüelleri ve ulusçu kültürü, siyasal irade dışı bir sosyal olgu olarak göstermek istemektedir.[13] Ve yine aynı sayfada açıkça şöyle demektedir: "Bir politika üslubu ve doktrini olmaktan ziyade ulusçuluk bir kültür biçimidir -bir ideoloji, bir dil, sembolizm ve bilinçtir- dünya çapında yankı uyandırmıştır ve ulus, anlamı ve önceliği bu tür bir kültür tarafından, öngörülen bir kimlik tipidir". Yani, yazarın gözünde din ve aile eğitiminden bir sonraki safha olan milliyetçilik eğitimi safhası tamamen sosyo-kültürel bir olgudur. Dolayısıyla ulusçuluk tipleriyle dünyada türlü trajedilere yol açan bazı iktidarlar ya da topluluklar aslında kaderden başka bir şey değildir. Doğu ve Batı ayrımı da aynı şekilde bir yazgıdır; dini inançlar ve aile tipleri kadar "masum"durlar...

Yaratılan ve tasarlanan ulusçuluk

Milliyetçilik üzerine yazan J.Breuilly'nin ulusçuluk sınıflandırması.[14] günümüzde çok daha anlamlıdır, çünkü sınıflandırmaları günün siyasal değerleri içindedir. Dolayısıyla ulusçuluk hareketlerini siyasal bir biçimde tanımlayarak, yeniden inceleyerek bazı sorunların çözümlenmesine ışık tutabilir. Böyle bir ihtiyaç Yugoslavya'nın parçalanması ve Kafkaslar'daki gelişmelerle yeniden gündeme gelmiştir. Bu durumu sadece etnik düşmanlıklarla ya da dinsel karşıtlıklarla açıklayamayız. Bölgenin yakın geçmişinde rol alan siyasal etkenler ve bugünün bölgesel ve küresel spekülasyonları da değerlendirilmelidir. Masum bir toplumsal olgunun siyasal kötülüklere yolaçması ile siyasal iradenin toplumsal trajedilere dolaylı da olsa yolaçması arasında ciddi bir değerlendirme farkı vardır. Eğer A.

13 *National Identity*, s.91.

14 Breuilly ulusçuluğu siyasal programları açısından şöyle sınıflandırıyor: Birleştirici Ulusçuluk, Ayrılıkçı Ulusçuluk, Anti-sömürgeci Ulusçuluk, Alt-ulusçuluklar (*sub-nationalism*) ve Reform Ulusçuluğu. John Breuilly, *Nationalism and the State*, Manchester, Manchester University Press, 1982.

Smith gibi düşünecek olursak Yugoslavya'nın parçalanmasından sonra ortaya çıkan durum kaçınılmazdı: çünkü en etkin gerçeklik etnik gerçekliktir ve de eğer içte somut koşullar gelişmemişse, yani entellektüeller bir anlamda pişmemişse "geri" bir etnik kimlik ortaya çıkar ve bu da ayrılıkçılık ve düşmanlıktan başka bir şey yaratmaz.

Beşinci bölümde "tasarlanan uluslar"dan sözeden A. Smith imparatorlukların ve sömürgelerin oluşturdukları uluslarla yaratılan ulusçulukları ele alıyor ve her birine çeşitli örnekler verirken aslında bu noktada adını anmamakla birlikte yine Breuilly'nin yalın ve siyasal içerikli sınıflandırmasından yararlanıyor. İmparatorluk sonucu yaratılan etnik kimlik belirtme biçimlerine örnek olarak verdiği bir ülke de Sovyetler Birliği.

Sovyet rejiminin yarattığı "yerel renk" türündeki ulusçuluklar, aslında Avrupa sömürgeciliğinin yarattığı etnik aidiyet türünden farklı değildir. Bu tür ulusçuluklar politik örgütlenmeye özellikle hazırlanmayan ulusçuluklardır. Ve bugün Sovyetlerden ayrılan ulusların devlet kurma sorunları ile Afrika'daki ulusların devlet kurma sorunları ve yürürlükteki siyaset dışına itilen etnik mücadele arasında benzerlikler bulunabilir. Sovyetler'deki dönüşüm biçiminin etnik savaşlardan daha az kanlı olması bir bakıma otoriter rejimlerde yaşamanın disiplin alışkanlığı ile ilgili olabilir. Aslında sınıflandırmayı etnik üslup yaratma ve değiştirme politikaları olarak yapmak daha yerinde olabilir; yani sömürgeciliğin ve komünist rejim federalizminin yarattığı sonuçlar... "Tasarlanan uluslar" deyimi de zaten bunu çağrıştırmaktadır.

Ulusçuluk tipolojilerinin de ele alındığı bu bölümde yazar yine yurttaşlık ve sınır esasına dayanan model ile soykütüğüne yani etnik gerçekliğe dayanan modelin en belirgin farklılaşma kıstası olduğu savını yinelemektedir. Tabii ki ulusçuluk hareketleri arasında birçok farklılıklar olduğunu da yadsımıyor. Ancak bir anlamda Hans Kohn'un rasyonel Batı ulusçuluğu ile organik ve mistik Doğu ulusçuluğu ayırımını kabullenerek en sürekli ve kalıcı ayırımın bu yönde olduğunu savunuyor. Bu noktada Smith Alman milliyetçiliğini model olarak belki de bugünkü çok rahatsız edici etnik milliyetçilik belirtme mücadelesinden ayırmak için Plamenatz'ın şu "ince" ayırımına başvurmaktadır: daha gelişmiş İtalyan ve Alman milliyetçilikleri ile gelişmemiş Balkan ve Doğu Avrupa milliyetçilikleri...[15] Yani kültürel ve eğitsel kaynaklardan yoksun olduğu iddia edilen gelişmemiş milliyetçilik içinde etnik varlık yeterli değil midir? Yoksa aşırı olduğunu da ileri sürebilir miyiz? Demek ki gelişmemişlik aslında etnik özelliklerin seferberliğinin iradi bir biçimde yapılmamış olmasını gösteriyor. Demek ki esas önemli olan yine ulusçuluğun siyaset içindeki özgünlüğü.

Ulusların ve ulusçuluğun kültürel-etnik özelliklere ağırlık vererek sınıflandırılması ve bir bakıma politikadan arındırılması aslında tarihsel bir problemi de ortaya seriyor: A. Smith'in tipolojisini örnek alalım; esas olarak toprak/sınır esasına

15 *National Identity*, s.81.

dayanan ulusçulukla etnik ulusçuluk diye ayırdığı tipleri yeniden iki ayrı kategoriye bölüyor: bağımsızlık öncesi ve sonrası yurttaşlığa dayanan ulusçuluk ile bağımsızlık öncesi ve sonrası etnik ulusçuluklar. Bu ayırıma göre topraklara ve sınırlara dayanan yurttaşlık ulusçuluğunda etnik gerçeklik zayıf mı görülmektedir? Aslında İngiltere'den örnek verirken yazarın getirdiği açıklık bu ülkede kazai, yani kastî olmayan, hazmedilmiş bir etnik gerçeklik olduğu düzeyindedir. Kastî olan, kendi deyimiyle "tasarlanan" ya da "yaratılan" ulusçuluklar aslında ona göre müdahaleleri gerektiren durumlardır. Eğer böyleyse yurttaşlığa dayanan ulusçuluğun yani etnik özellikleri kastî olarak geliştirmeyen ulusçulukların daha az politik bir vasıf taşıması düşünülebilir mi?

Ulusçuluğu sadece Batı Hıristiyanlık tarihinin bir devamı olarak değerlendirmek, Hıristiyan olmayan toplumlardaki aidiyet mücadelesini tanımlayamamak ciddi tarihsel sorunlar yaratmaktadır. Etnik sürekliliğin kendiliğindenci ve doğal bir süreç içinde yurttaşlığa dayanan bir ulusçuluğa ulaşması A. Smith'in takdir ettiği ulusçuluk tipidir. Etnik özelliklerin müdahalelerle, tasarımlarla, icatlarla kabul ettirilme yöntemleri ise istenmeyen türdür yani kasti olandır. Böylelikle tek sağlıklı aidiyet gösterme biçimi Batı Avrupa sınırlarına hapsedilmiş oluyor. Başka bölgelerde "etnik düzeyde" ulusçuluk mücadelesi verenlerin bazılarını desteklemek, bazılarını ise kınamak türünden tutarsız politik kararlara yol açılıyor.

Etnik ulusçuluğa tedbir olarak Neo-Nasyonalizm?

Smith, bir yandan bilinç ve hedef olarak ulusçuluğu modern çağ öncesine taşımak istiyor, bir yandan da ulusçuluğu sınıflara ve ekonomik gelişmeye bağlıyor. Bu kanımca önemli bir çelişki, çünkü tarihsel açıdan bazı özelliklerin modern çağ öncesinde etnik gerçeklik olarak şekillenmesi ulusçuluğu modern siyasetin doğurduğu ve geliştirdiği gerçeğini ortadan kaldırmaz.

Smith de Gellner ve diğerleri gibi Batı Avrupa pratiğinin dışındaki olgulara açıklama getirebilecek yeni sorular ortaya koyamıyor. Hatta Batı Avrupa hayranlığından da kurtulabilmiş değil. Aslında bu belki de hiç istenmeyen bir şey. İmparatorluklardan oluşan milliyetleri açıklarken yine Batı Avrupa'nın inceliğini bize açıklıyor. Diyor ki, Batı Avrupa ulusçuluğunu pek farkına bile varmadan sindire sindire geliştirdi.

Oysa Doğu Avrupa bu işi daha kasıtlı yaptı.[16] Belli ki bu kasıtlılığın çevreyi rahatsız edici yanları var, istenmeyen yanları var... Tasarlanmış milliyetçilik hoş değil, dolayısıyla etnik bilincin politikleşmesi de hoş değil. Peki, İngilizlerin asil bir biçimde hiç hissedilmeden kimlik sahibi olabildikleri, tarihsel olarak gerçek mi? Bu çerçevede Türkiye, Etiyopya ve Japonya örneğini de ele alıyor ve örneğin Japonya'da Meiji elitlerinin Konfüçyüs geleneklerinden köylülüğün geleneklerinden ve benzer şeylerden nasıl yararlandıklarını anlatıyor. Bu örnek de açıkça gösteriyor ki, etnik

16 *National Identity*, s.100.

gerçeklik kültürel geniş anlamıyla da ele alınsa sadece bir araçtır ve esas olarak siyasetle anlam kazanmıştır, çünkü bu iş politik bir programla yapılmıştır.[17]

Smith, Sovyetler'in sunduğu sistem ile Batı Avrupa sömürgeciliği arasında bazı benzerlikler kuruyor. Sovyetler sonrası ayrılmaların aslında bir yanıyla özerklik arayışı bir yanıyla da ayrılıkçılık olduğunu belirtiyor. Ayrılıkçı yanını, eski Sovyet imparatorluğunun yarattığı siyasal kültüre karşı bir tavır olarak değerlendiriyor. Bu bakımdan da Batı Avrupa'da geliştirilmekte olan yeni tür milliyetçilikten farklı görüyor.[18] Oysa Sovyetler'in yarattığı "birlik" Batı Avrupa devletlerinin sömürgeleriyle yarattığı "birlikler"den pek farklı değildir. Sovyetler "federalizm" yoluyla nasıl "yerel renk" politikası güttülerse aslında Batı Avrupa sömürgeciliği de beğenilmeyen ancak meşrulaştırılan ilkel etnik aidiyet gösterme biçimlerini körüklemiştir.

"Aydınların Yurttaşlığa Dayanan Milliyetçiliği"[19] diye adlandırdığı altbölümde ise nihayet tüm huzursuzlukları ortadan kaldırma yetkisini elinde bulunduran milliyetçilik türünü yani yurttaşlığa dayanan milliyetçiliği açıklamaktadır. Son yıllarda bütün ümitleri özellikle yıkan bu güç, toprak bütünlüğüne dayanan katılım, yurttaşlık ve eğitim ile kuvvetlendirilen bu "doğru" milliyetçilik türü; etnik hırçınlıklara hangi bölgesel ya da uluslararası örgütüyle ve yasal olanaklarıyla engel olabildi ya da güçlü bir örnek oluşturabildi? Birleşmiş Milletler ve Avrupa Topluluğu yurttaşlığa dayanan milliyetçiliklerin en üstün bir biçimde geliştiği ülkeler tarafından kurulmadı mı?

Altıncı Bölümde "Ayrılıkçılık ve çok ulusçuluk" üzerinde duran Smith yaptığı ayrımı yeniden tekrarlayarak sınıra ve yurttaşlığa dayanan milliyetçiliğin bürokratik eşgüdüm, etnik milliyetçiliğin ise gündelik yerel dilde seferberlik yolunu kullandığını belirtmektedir. Neo-nasyonalizm dediği şey ise Batının etnik milliyetçilik karşısında düşünebildiği tedbirdir. Yani bölgeselleşme ve küreselleşme yoluyla yurttaşlık esasını yayma... şimdilik tamamen başarısız görünen bir umut. Ancak Smith, neo-nasyonalizm'in ulus-devletin yarattığı çoğulculuğu da bozabileceği görüşünde.

Ayrılıkçılık hareketlerini anlatırken yazar son derece önemli bir çelişkiye dikkatleri çekiyor: Geri durumlarda etnik bağların daha güçlü olması ile bir ülkenin iç koşullarının yeterli olmayışı arasında bağ kuruyor. Gelişmiş etnik grupların yani aydınları olan ve tarihsel olarak elde edilebilir bir geçmiş kimlikleri olduğuna inanan etnik grupların ise ayrılıkçılıktan yana olmadıklarını söylüyor.[20] Yani ayrılıkçılığı kendine güvensizliğin ve tanımlanabilen bir kimliğin bilincinde olmamanın bir göstergesi olarak ele alınıyor.

17 Selçuk Tözeren, "Japon Eğitim Modeli ve Doğu-Batı Sorunsalı", *Toplum ve Bilim*, 25-26 Bahar/Yaz 1984, s.23-35.

18 *National Identity*, s.138-39.

19 *National Identity*, s.116.

20 *National Identity*, s.133-35.

Bu yaklaşım, Türkiye'de Kürt aydınlarının, ayrılıkçılık değil de ulus-devlet içinde kültürel bir kabul görme arzusunu savunan görüşü hatırlatıyor. Bu tür çıkarsamalar o denli özgün ve o denli bölgesel politik konjonktürle ilgili şeyler ki ve ekonomik ve refah çıkarlarıyla o denli bağlantılı ki, "geri etnik" ve "ileri etnik" kimlik diye bir şeyi öne sürmek oldukça zor. Ancak kendini politik olarak örgütleyebilen ya da ifade edebilen bir kimlikle kendini sadece kültürel olarak tanımlayabilen bir kimlikten söz edebiliriz. Smith, özerklik ve ayrılıkçılık arasındaki farkı ortaya koyarken de "geri" ve "ileri" etnik durumlarla yeniden parallellik kuruyor.

Son bölüm en ilginç bölüm; çünkü örnek ve iyi olan milliyetçilik hareketlerinin bölgeselleşme ve küreselleşme çabalarının yani Batı Avrupa'nın yarattığı yurttaşlık esasına dayanan milliyetçiliğin sınırları zorlama hareketinin nasıl hiçbir çözüm getiremediğini gözler önüne seriyor. Anthony Smith, 20 yıl önce savunduğu noktaya dönerek aslında ulus-devletlerin gerçek ulus-devlet statüleriyle dünyada çoğulculuğa daha fazla hizmet edebileceklerini söylüyor. Kısaca bölgeselleşme ve küreselleşme emellerinde pek umut görmüyor. Böylece en öndeki savları sorgulayan bir soruyla başa dönebiliriz: Eğer en güçlü aidiyet biçimi tarihselliğiyle açıklandığı gibi etnik aidiyet ise homojenlik gerekli midir? Etnik düzeydeki çoğulculuk dünya barışını sağlayamaz mı? Homojenlik yaratmayı esas önemli iş olarak gören ulus devletler kendilerini yaratan etnik gerçekliğe neden hizmet etmiyorlar? Çoğulculuk neden ulus-devletler kategorisinde gerçekleştirilmek isteniyor? İşte karmaşıklık başladığı noktaya dönüyor. Ve tartışmalı da olsa cevapları hep politik analizleri gerektiriyor.

Böylece aidiyet belirtme biçimlerindeki farklılıklar daha çok gündeme geliyor ve bazı özgün geleneklerin ve dinin ve başka herhangi paylaşılan gevşek ve katı kuralların dünyayı başka kavramlar ve entellektüel yaklaşımlarla açıklayabilmenin de gerekliliğini hatırlatıyor. "Yani Sovyetlerden ayrılan ülkelerde askeri, siyasi ve ekonomik merkeziyetçiliğe rağmen kültürel, eğitsel ve refah alanlarında belli bir özerklik sağlanmıştır"[21] diyemeyiz çünkü bu siyaset tamamen "yerel renk" düzeyindeki bir siyasettir. Bugün Orta Asya ülkeleriyle ilişkilerimiz ve özellikle Azerbaycan'ın durumu bu kültürel özerkliğin hiçbir siyasal anlamı olmadığını yani bir rüşt kanıtlayamadığını göstermiştir.

Bir başka konu da milliyetçilik karşısında yeni geliştirilen bölgesel siyasal birlik örneğidir. Avrupa Birliği'nin ana amaçlarından birini, yazar haklı olarak savaş aleyhtarlığı olarak belirtiyor.[22] Bu örgütün siyasal ve askeri nedenlerle savaşı önleme amacıyla kurulduğu bugün bazı kuşkular yaratıyor. Aslında belki de Avrupa birliğinin ve aidiyetinin dayandığı noktalarda da kültürel özellikler ağır basıyor çünkü, siyasal amacı doğrultusunda hareket etmediği ya da siyasal amaçlarının değişmiş olduğu neredeyse kesin. Yazar Avrupa birliğinin de bir süper devlet konumuna gelmesinin hemen hemen imkânsız olduğunu ileri sürüyor. Bu çerçevede Smith, post-modern

21 *National Identity*, s.148.

22 *National Identity*, s.151.

evrensel kültürün yapaylığını ve hafızasız bir kültür olduğunu savunuyor.

Anthony Smith'in siyasal çözümlemeye en belirgin katkısı, esas gerçekliğin çoğulculuk yani farklı ve özgün ulusların varlığına inanması ve bir anlamda Herder gibi milliyetçiliğin insanoğlunun entellektüel dünyasına katkısını bu yönde görmesi. Ulusçuluğun işlevlerini daha önce saymıştık. Ancak bu işlevlere jeopolitik açıdan ulusal kapitalizm çerçevesinde mi bakmalıyız, yoksa "bölge ve kültür alanları" içinde ulus-devlet siyasetinin dışına çıkan "pan" hareketler[23] de çok önemli mi? Çevrecilik gibi, kültürel ve ticari çıkarlar gibi çıkarlar siyasal sınırları aştığında hangi karar alma mekanizmasıyla etkin olabilirler? Yazar sürekli olarak bu soruları sormamıza neden oluyor.

Konferansında şöyle demişti Smith: "Gellner ulusları toplumsal açıdan gerekli görür ancak ben ulusları politik açıdan gerekli ve tarihsel açıdan yerleşik görüyorum. Ulusçuluk her ekonomik ortamda vardır." Kısaca "uluslar modernleşmiş etnik topluluklardır". Macar Profesör Tamas ise şöyle sürdürmüştü tartışmayı: "Bir zamanlar kurtuluş yolu sosyalizmdi şimdilerde milliyetçilik kurtuluş yolu oldu." Bu görüşler birbirini tamamlıyor.

"Bölgesel kültürel alanların" artması, ulusçuluğun bir evrensel çoğulculuk çerçevesinde uyumlu gelişmesi, ulus-devlet kaçınılmazlığından sıyrılması istenen belki de gerçekleştirilebilecek bir düş. Ne var ki, uluslaşma sürecine siyasal-yasal anlamda giren toplulukların mücadelesini bu gelişme içinde eritmek mümkün olmayabilir ya da eşzamanlı olmayabilir. Dolayısıyla çoğulculuğun yarattığı iyimserliğin içine daha fazla gerçeklik taşımak, örnekleri en sıcak ve en yakın coğrafyalardan almak gerekiyor. Bölünmelerin tehdit teşkil etmeyeceği bir durumu uluslararası yasalar sağlayabilir mi? Yani tüm çelişki[24] etnik gerçekliği hem meşru, hem de "geri" görmek... Meşru görünce siyasal bir hak içinde varolması gerekiyor, "geri" görünce de sakınmak ya da bastırmak zorunlu oluyor. Sonunda siyasal faaliyet etnik gerçekliğin aleyhine kullanılmış oluyor.

Ulusçuluk, ırk, dil, din, kültür gibi özelliklerin yarattığı kimliklerin modern çağdaki siyasal-yasal sıçramasıdır. Dolayısıyla ulusçuluk kendi başına siyaset dışında incelenebilecek bir kavram olamıyor. A.D. Smith bu açıdan oldukça uyarıcı bir milliyetçilik uzmanı...

23 *National Identity*, s.173.

24 Milliyetçilik olgusunun bir türlü teori ve pratik çelişkisinden kurtulamayışının etraflı bir anlatımı ve bu çelişkinin türleri için bkz. Walker O'Connor, "Nation-Building or Nation-Destroying", *World Politics*, 1972, C.24, s.3, s.319-355.

Milliyetçiliğin sorunsalı: Üçüncü Dünya'da ideoloji ve çelişki

*Meyda Yeğenoğlu**

P. CHATTERJEE
NATIONALIST THOUGHT AND THE COLONIAL WORLD: A DERIVATIVE DISCOURSE
UNIVERSITY OF MINNESOTA PRESS
MINNEAPOLIS 2. BASKI 1993
181 Sayfa

Partha Chatterjee'nin *Milliyetçi Düşünce ve Sömürgeci Dünya* çalışması ilk olarak 1986 yılında yayınlanmasına karşın, hakettiği ilgiyi ancak son iki-üç yıl içinde gördü. Bunun bir nedeni Batı dünyasında "sömürgeci söylem" üzerine son yıllarda hızla ivme kazanan çalışmalar ise, bir diğer nedeni de tüm dünyada hızla artmakta olan etnik mücadelelerin öne çıkardığı özselci, kimlikçi politikalara karşı gelişmekte olan eleştirel tutum. Chatterjee'nin çalışması her iki konuda da yol gösterici niteliği olan, öncü bir çalışma.

Chatterjee'nin çalışmasının en önemli sonuçlarından birisi sömürgeci söylem ile yerli, "otantik" ve özselci kimlik söyleminin aslında ortak bir paydayı paylaşmakta olduğudur. Sömürgeci bir söylem olarak "oryantalist" söylemin çözümlemesini yapmış olan Edward Said de aynı paydaya işaret etmişti.

Said'e göre, Doğu'nun "doğru" bilgisinin oryantalist söylem dışında yer aldığını düşünen ve böylece oryantalizmin *dışına* yerleştiğini sanan milliyetçi bir konum aslında oryantalizmin empoze ettiği temel bir ayrımı (Batılı ve diğeri ayrımını) yeniden üretmektedir. Said'in "Doğu'nun doğulaşması" (oryantalleşmesi) dediği oryantalist mekanizma basitçe Avrupalıların yaptığı bir şey değildir, yerli seçkinler tarafından empoze edilen "modernleşme", "gelişme" ve "medenileşme" çabalarında da aynı mekanizmanın işleyişi gözlemlenebilir.

Bu tür modernleşme çabaları aslında *Batı*'nın "Batılı" ile "yerli" arasında empoze ettiği temel ayrımın su yüzüne çıkış biçimdir. Dolayısıyla, Said'e göre, "doğal özlere" başvurarak kendine "otantik" bir kimlik kuran bir söylem aracılığıyla sömürgeciliğe karşı çıkmak aslında "yerli"nin hiçbir şekilde Batı'lı emperyalizmin yapısının dışında

(*) Dr. Yeğenoğlu, Oberlin CollegeWomen Studies Bölümü'nde öğretim üyesi idi.

olmadığını kanıtlamaktadır.[1]

Bu nedenle sömürgecilikten kopuş sadece politik değil aynı zamanda epistemolojik düzeyde de gereklidir. Oryantalist söylemin en temel bölünmelerinden biri olan "Batılı" ve "diğeri" arasındaki karşıtlık kendini tarihin yorumunda da ortaya koyar. Böyle bir mantıkla gelişmiş geleneksel tarih yazımı, iki tür milliyetçilikten söz eder: Batı ve Doğu milliyetçilikleri. Bu anlayışa göre, gelişmiş Batılı uluslar kendi özgürlük modellerini bizzat kendi kültürlerinin içinden çıkarabilme yeteneğine sahip oldukları halde, Doğulu uluslar, Batı dünyasının ulaştığı modernlik düzeyine ulaşabilmek için kendi kültürel "özlerine" yabancı ögeleri içselleştirme durumundadırlar. Bu nedenle, Doğu'nun (ve/veya Üçüncü Dünyanın) milliyetçi söylemleri, bir yandan kendi uluslarının geri kalmışlığını Batı'nın koyduğu fakat evrensel olarak algılanan ilerleme, modernleşme, medenileşme gibi ölçütlere göre değerlendirirken, diğer yandan da bunların kendi kültürlerinden farklı "yabancı" bir kültürden geldiğinin farkındadırlar. Dolayısıyla, Doğu milliyetçiliği, Batı milliyetçiliğinden farklı olarak, sanki aklın ve ilerlemenin evrensel standartları Batı'ya içselmiş gibi, "kendisi gibi olmak" ile "modern bir ulus olma" arasında bir seçim yapmaya zorlanmaktadır. İşte Chatterjee'ye göre Doğu milliyetçiliğinin temelinde yatan böyle bir çelişkidir: hem taklit etmek ister, hem de taklit ettiği modele adeta düşmandır, onu reddeder. Aslında karşı çıkmak istediği değerleri evrenselmişcesine yine de edinmeye çalışması, Doğu milliyetçiliğinin en belirleyici özelliklerinden biridir. Oysa tam da böylesi bir çaba onun Batı hegemonyasına tabi olması sonucunu doğurur. İşte bu nedenle Doğu ya da Üçüncü Dünya milliyetçiliği bölünmüş (*split*) bir yapı arzeder: bir yandan "Batılı" gibi modern olmak isteyip, Aydınlanma düşüncesinin değerlerini kabul etmeye çalışırken, diğer yandan da kendi bağımsız, "saf ve kirlenmemiş" kimliğini ortaya koymaya çalışır. Somut bir kuruluş olarak sömürgeci toplum sözkonusu olduğu sürece Batı'nın ahlaksal, bilgisel üstünlüğünü reddederken, diğer yandan da tüm bunları evrensel Aydınlanma düşüncesi düzeyinde benimser. Doğu ya da Üçüncü Dünya milliyetçiliğine özgü bu çelişkiyi düşünebilmek için Chatterjee ideolojinin kavranmasına ilişkin kavramsal bir ayrım yapmayı önerir. Althusser ve Marleu-Ponty gibi değişik düşünürleri biraraya getiren özgün bir argüman ile Chatterjee, ideolojiyi kuran iki düzeyi birbirinden ayırdeder: bilinçli olarak üretilmiş biçimsel ve kuramsal ilkeleri ve bunlar arasındaki ilişkileri ifade eden düzey ile, bu düzeye gönderme yaparak meşru kılınan olasılıkları ifade eden somut önermeler düzeyi. Chatterjee birinci düzeye *tematik*, ikinci düzeye de *problematik* (sorunsal) adlarını verir.[2]

1 Edward Said: "Yeats and Decolonization." *Nationalism, Colonialism and Literature*, A Field Day Pamphlet, No. 15, 1988 içinde. Aynı yazı şurada da yayınlanmıştır: *DIAArt Foundation: Discussions in Contemporary Culture*, No. 4, Barbara Kruger and Phil Mariani (eds.), Bay Press, Seattle 1989.

2 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, Minneapolis, University of Minnesota, 1993, s. 38. Chattarjee bu nosyonları ilk kez kullanan Abdel-Malek'ten alıp geliştirdiğini belirtiyor. Bkz. a.ge., s. 36-37, ve Anour Abdel-Malek: "Orientalism in Crisis" *Diogenes*, 44 (Winter, 1963) s. 102-140.

Chatterjee bu ayırımı milliyetçilik sorununa uygulayarak, milliyetçiliğin problematiğinin gerçekte oryantalist söylemin tersine çevrilmesi olduğunu iddia eder. Milliyetçi söylemin üzerinde konuştuğu nesne de "Doğu" veya "Doğulu"dur, fakat milliyetçiliğin problematiğinde bu *nesne özne olarak görülerek* edilgen ve katılımsız değil, etkin ve kurucu hale gelir. Doğulu'nun özsel Doğulu kimliği olduğu gibi kalmaktadır, sadece nesne özne yapılarak oryantalist söylem tersine çevrilmiştir. Problematik düzeyinde kimlik değişmemiştir, sadece şimdi "Doğulu" kendisini bağımsız, aktif ve egemen* bir özne olarak tasavvur etmektedir. Tematik düzeyinde ise, Chattarjee milliyetçiliğin oryantalizmin özsel "Batı/Doğu" ayırımını yeniden ürettiğini gösterir. Aydınlanma sonrasında Batı biliminin uyguladığı nesnelleştirici bilgi anlayışı, bunun gerektirdiği aşkın bilgisel ve ahlaksal özne kavramı, vb. milliyetçilik tarafından aynen kabul edilip uygulanmıştır. Milliyetçi düşünce sömürgeci söylemin doğrudan siyasal sonuçlarını, sömürgeciliğin sunduğu bilgiyi, yani sömürgeciliğin doğruya, gerçeğe ilişkin savlarını ve "uygarlığı yayma" gibi ahlaksal iddialarını reddetmesine karşın, kendi söylemi de sürekli modernleşme ve ilerleme arzusu ile hareket ettiğinden, sonuç olarak Batı-merkezci düşünce biçiminin kategorilerine tutsak kalır. İşte bu nedenle milliyetçi düşünce iki karşıt söylemsel mekanda aynı anda yer alır. Bir diğer deyişle, milliyetçi söylemin yapısına içsel olan bir çelişki vardır, çünkü kendisini üzerinde temellendirdiği çerçeve aslında reddetmek istediği sömürgeci güçtür.

Gene de Chattarjee'ye göre, milliyetçi düşünce ile sömürgeci söylem arasındaki bu yapısal benzeşimden yola çıkarak, milliyetçiliğin oryantalist söylemin basit bir kopyası olduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır, çünkü bu iki düşünce biçimi arasındaki ilişkinin niteliği basit bir tekabüliyet değildir. Milliyetçi düşünce Batı düşüncesinden neleri alacağı konusunda *seçicidir*. Hem kısa vadedeki politik amacı sömürgeci yönetime karşı çıkmak olduğundan Batı'dan neyi alacağı konusunda seçici olmak durumundadır, hem de kendisine hakim olmaya çalışan sömürgeci söylemden *farkını* koymak durumundadır. Sonuçla, Chatterjee milliyetçi düşünceyi "farklı, ancak hâlâ diğeri tarafından tabi kılınmış bir söylem"[3] biçimi olarak tanımlar.

Milliyetçi söylem gereksinim duyduğu ideolojik seçim ilkesini "maddiyat" ve "maneviyat" arasında bir ayırım yaparak üretir. Milliyetçi söylemde maddi kültür alanı ussallaştırılması ve dolayısıyla geleneksel kültürden arındırılması gereken bir alan olarak görülür. Eğer milliyetçilik, sömürgeciliği yenilgiye uğratmak istiyorsa Batı'nın üstün teknik bilgilerine sahip olmak durumundadır. Bu yüzden de milliyetçilik modernliğin basitçe reddi değildir. Onun asıl sorunu modernliği kendi *ulusal egemenlik* projesi ile bağdaştırabilmektir. Bu nedenle, Batı'dan alınacak ögeler yalnızca maddi kültür alanıyla, yani bilimsel ve teknolojik bilgilerle sınırlı bırakılmamalıdır. Kültürün manevi özü Batı tarafından "kirletilmemelidir". Aksi

(*) Egemen sözcüğünü İngilizce'deki "*sovereign*" sözcüğünün karşılığı olarak kullanıyorum.

3 *a.g.e.* sf. 42.

takdirde, Doğu'yu Doğu yapan ve onu Batı'dan ayıran ve üstün kılan özellikler ortadan kaybolduğu gibi ülkenin öz kimliği de tehdit altına girmiş olur. Bu açıdan bakıldığında, milliyetçi söylem maddi kültür alanını daha az önemli görmekte gibidir. Esas olan manevi, içsel alandır, çünkü burada ülkenin gerçek kişiliği yatmaktadır. Batı, yerlinin maddi dünyasını egemen kılmayı başarmıştır. Oysa ki onlar manevi alanda "tertemiz" kalmışlardır: öz kimliklerine dokunulamamıştır.

Chatterjee bir başka yazısında bu ayırımın özellikle milliyetçiliğin kadın sorununu "çözümleyişinde" taşıdığı önemi gösteriyor. Maddi/manevi ayrımı, aynı zamanda bir iç/dış ayrımıdır. Bu ikinci ayrım ise, cinsel fark ile yakından ilintilidir. Böylelikle milliyetçilik bu fark dizilerinin birbiriyle ilintilendirilmesi sayesinde kurulur. Chattarjee örneğini Hindistan'daki milliyetçi söylemden vermektedir:

> İç/dış arasındaki bu ayırımı somut günlük yaşama uyarladığınızda toplumsal alanda *ghar* ve *bahir*, yani ev ve dünya arasındaki ayırımı elde edersiniz. Dünya dışsaldır, maddiyatın alanıdır; ev ise manevi benliğimizi, gerçek kimliğimizi temsil eder. Dünya maddi çıkarların peşinde koşulduğu, pratik ilgilerin egemen olduğu güvensiz (*treacherous*) bir alandır. Aynı zamanda bu erkeklerin de alanıdır. Ev ise, özü itibariyle maddi dünyanın dünyevi aktivitelerinden etkilenmemelidir - ve kadın bu alanının temsilcisidir. Böylece toplumsal rollerin cinsiyetler ile tekabuliyeti toplumsal mekanın ghar ve bahir olarak ayrımlaştırılması ile sağlanmış olur.[4]

Milliyetçiliğin kadın sorununu bu geleneksel ayrımları yeniden eklemleyerek çözümleyiş biçimi, söylemsel olarak kendisinin de ulusal kimlik kurmakta kadınları bir dayanak haline dönüştürülmesine yaramaktadır. Chatterjee'nin Hindistan milliyetçi söylemini tartışırken gösterdiği gibi, dünyaya karşı evin, dış'a karşı iç'in uzantısı olarak kurulan kadın ulusun manevi kültürünü temsil eden temel bir öğe haline dönüşmekte, böylelikle kıyafeti, davranış biçimi, eğitimi, evde üstlendiği roller yoğun bir biçimde söylemsel üretim nesnesi haline gelmektedir.[5] Hint milliyetçi söyleminde böylesi bir tartışmanın sonucunda kadın yeniden tanımlanır, ve bu tanımlama içinde Hintli kadının öznelliği bir yandan modern Batılı toplum ile karşıtlık içinde, öte yandan geleneksel ataerkil tanımlamadan ayrımlaştırılarak yeniden kurulur. Bu "yeni kadın" bir yandan Batı toplumlarındaki dejenere durumda olan Batılı kadından ayırt edilirken ("bizim" kadınımız Batılı kadınlar gibi yoz ve züppe değildir, kültürel ve ahlaksal olarak ondan üstündür), diğer yandan da halktan,

4 Partha Chatterjee, "The Nationalist Resolution of the Women's Question," in *Recasting Women: Essays in Colonial History*, KumKum Sangari and Sudesh Vaid (eds.), New Brunswick, Rutgers University Press, 1990, s. 338-339.

5 Chatterjee'nin konusu Hint milliyetçi söylemi olduğu halde geliştirdiği kuramsal çerçeve aslında Üçüncü Dünya'da gördüğümüz bir çok milliyetçi söylemi anlamakta kullanılabilir. Türk ve Cezayir milliyetçi söylemlerinin kadın ve peçe ögelerini eklemleyiş biçimine ilişkin bir analiz için bakınız: Meyda Yeğenoğlu: "The Battle of the Veil: Woman Between Colonialism and Nationalism", International Institute of Sociology yıllık kongresinde sunulan bildiri, Paris, Haziran 1993.

aşağı sınıftan olan kadınlardan farkı açısından yüceltilir (onlar gibi kaba, cahil değildir). Bu "yeni kadının" Batılı yöntemlerle rafine olmuş eğitim ile asıl yeri olan evdeki hayatı arasında sağlıklı bir denge kurulabileceği vurgulanır. İşte böylesi bir dengeyi sağlayabildiğinden, bu yeni kadın aslında Batılı kadından çok daha üstün bir durumdadır: Batılı kadın eğitimi erkek ile dış dünyada yarışabilmek için edinmiştir. Aynı zamanda bir önceki kuşağın kadınlarına da üstündür bu yeni kadın, çünkü onlar böylesi özgürlüklere sahip değillerdi ve geleneksel kültür tarafından ezilmekteydiler. Böylelikle, kadının bir yandan "dışarıda" varoluşu olanaklı hale gelirken diğer yandan da onun "asıl" kadınsı özellikleri yitmemiştir. Kadının cinselliği ustaca silinip, anne olma özellikleri ön plana çıkartılıp, kadının "anavatanı" simgelemesi sağlanmıştır. Chatterjee'ye göre, kadının "kurtuluşunu" ulusun egemen bir kimlik kazanması ile özdeşleştiren böylesi bir milliyetçi söylem ile beslenen yeni, modern ve milliyetçi bir ataerkil düzen aslında kadını daha yeni ve farklı, üstelik tamamen meşru bir hakimiyete tabi kılmıştır.

Chatterjee kitabın ikinci yarısında Hindistan'ın tarihinde iz bırakmış iki ünlü politik figürün, Mohandas Karamchand Gandhi and Jawaharlal Nehru'nun birbirinden farklı halkçı politikalarını incelemeye koyulur. Ghandi'nin, Güney Afrika'dan Hindistan'a döndükten sonra ilk yaptığı şeylerden bir tanesi Ulusal Hint Kongresi tarafından uygulanmakta olan şehir politikasını reddetmesi ve bunun yerine Hint halkı ile ortak bir payda arayışına girişmesi olmuştur. Ghandi bu paydayı nüfusun çoğunluğunun yaşamakta olduğu köylerde arar ve halkla bir bütün olmak amacıyla yaşama biçiminden kıyafetine kadar radikal değişiklikler yapar. Bu, Ghandi'ye göre halkla bütünleşmenin önemli bir parçasıdır, çünkü gerçek Hindistan ve Hindistan kimliği ancak köylerde yaşanmaktadır ve ancak burada keşfedilebilir. Ghandi'nin milliyetçi söyleminin en önemli özelliklerinden biri sivil toplum düşüncesinin temelden bir eleştirisi olmasıdır. Ghandi'ye göre, Hint halkını tabi kılan şey Hint kültürünün geri kalmışlığında veya modernlikten yoksunluğunda değil, tam tersine Hint halkının modern medeniyetin albenisine kapılmış olmasında ve bu medeniyetin getireceği varsayılan faydalara körü körüne inanmasında aranmalıdır. Sömürgeci fiziksel olarak ülkeden atılsa bile, bu düşünce tutsaklığı sürdüğü sürece Hindistan hiçbir zaman özgürlüğüne kavuşamayacaktır. Böylesi bir durumda İngilizler olmaksızın da ülke İngilizler tarafından yönetilecektir. Ghandi'nin burada hedeflediği şey aslında "modernite" ve "ilerleme" gibi Aydınlanma nosyonlarının eleştirisidir. Ona göre, sanayi toplumunun temel güdüsü, açgözlülükten kaynaklanan aşırı bir tüketimdir. İşte modern emperyalist toplumları daha fazla üretime ve tüketime, dahası acımasız bir yarışmacılığa iten ve sonuçta bu ülkelerin kendilerine ekonomik çıkarları için sömürgeler yaratmalarına neden olan temel şey tam da böylesi bir arzunun kıskacı içinde olmalarıdır. Ghandi'ye göre bu tür zaaflar modern üretim sistemine içseldir. Öyleyse, sanayileşmekten tamamen vazgeçmelidir Hindistan. Ghandi'nin bilimsel araştırma ve teknolojik ilerlemeye ilişkin eleştirel konumu da bu bağlamda ele alınabilir. Modern emperyalist sistemlerde asıl olan ekonomik kaygılardır, ahlak ve politika buna tabi

kılınmıştır. Ghandi'nin eleştirisi, basitçe Batı medeniyetinin bir eleştirisi olmayıp, sivil toplumun, rasyonalitenin ve bilimsel yöntemlere inancın bütünsel bir ahlaki eleştirisidir aynı zamanda. Chatterjee'ye göre Ghandi'nin bu eleştirileri Aydınlanma sonrası düşüncenin tematiği dışında, dolayısıyla da milliyetçilik düşüncesinin dışında yeralan epistemolojik bir konumdan yapılmıştır. Ghandi'nin, milliyetçiliğin problematiği ile ilişkisi "şiddet karşıtı bilimi"nde bulunabilir. Onun anlayışı içinde ancak böylesi bir "bilim" sayesinde ulusal politikaya ilişkin sorunlara yanıt verilebilecek, tüm bir ulus yabancı güçlere karşı çıkan aktif bir özne olarak somutlaşacaktır. Böylece, Chatterjee'ye göre ilk defa Ghandi ile "tüm halkı" içine alan bir politik söylem gelişmiş ve böylece birçok alt-grubu birbirinden ayıran kültürel bariyerlerin aşılması hedeflenmiştir. Ancak Chatterjee'nin açık bir biçimde gösterdiği gibi, Ghandi'nin söylemi de Aydınlanma sonrası toplumsal ve bilimsel düşüncenin kavramsal kıskacı arasındadır. Hatta kimi zaman ulusal mücadeleye ilişkin politik stratejilerini savunurken oryantalizmin en temel özselci tuzaklarına düşmek durumunda kalmıştır.[6]

Chatterjee'ye göre, Hindistan'da milliyetçi söylemin olgunluğa eriştiği aşama Nehru'nun yazılarında görülebilir. Nehru'nun ideolojisinin temel örgütleyici ilkesi devletin özerkliği ise, bunun meşrulaştıran nosyon ise sosyal adalettir. Buna göre sosyal adalet varolan yapı içinde sağlanamayacağından, gereksinim duyulan şey kurumların içinde modernitenin ve ilerlemenin ilkelerine göre gelişebilecekleri bir yapıdır. İlerleme ve modernite ise yirminci yüzyılda artık ekonomiye öncelik vermek anlamına gelmelidir. Ancak bunun için toplumun ekonomik yapısının devlet tarafından yeniden düzenlenmesi gerekmektedir. Böyle bir düzenlemeyi sömürgeci devlet yapmayacağına göre ulusun önünde yatan en temel görev bağımsız bir devlet kurmaktır.

Chatterjee'ye göre Nehru'nun söylemindeki oryantalizmi çok net bir biçimde gözlemleyebiliriz. Aydınlanma sonrası düşüncesinin temel özelliklerinden olan rasyonel ve irrasyonel, pratik ve metafizik, bilimsel ve bilimsel olmayan arasındaki "binary" (ikili) karşıtlıklar Nehru'nun söyleminin en belli başlı özelliklerinden biridir. "Bilimsel yöntem", Nehru'ya göre tüm toplumsal sorunlarda ekonominin ön planda olması anlamına gelir. Bir başka deyişle, toplumun "bilimsel" bir incelemesi her türlü toplumsal sorunu ekonomiye ilintilendirerek anlamaktır. Rasyonel olarak kavranabilecek ve anlaşılabilecek olan şey "nesnel ekonomik" olgulardır, yoksa kitlelerin öznel inançları değildir, çünkü bunlar "akıldışının", "tutkuların" ve "kendiliğindenliğin" alanıdır.

Nehru'nun milliyetçiliğinin kilit öğelerinden birisi de sanayileşmedir. Ona göre sanayileşme gerçekleşmeden toplumdaki temel ekonomik yoksulluk çözülemez. Dolayısıyla, modern bir yaşamın gereksinimlerine uygun olarak ülkenin ekonomisinin sanayileşmesi sağlanmalıdır, çünkü bu ulusun ekonomik ve politik bağımsızlığında anahtar bir rol oynayacaktır. Diğer yandan, ülkenin gereksinim

6 Partha Chatterjee: *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, s. 112-113.

duyduğu sanayileşme düzeyi küresel (global) standartlarla belirlenmelidir, çünkü bu tür teknolojik "gelişmelerin" standardı bilim tarafından konmuştur. Nehru'ya göre, bilimin standartları ise evrenseldir. İşte Nehru'nun milliyetçi söylemine göre ekonomik "gelişmenin" yolu toplumun ve tarihin "bilimsel" anlayışı sayesinde mümkündür. Dolayısıyla izlenmesi gereken ulusal sanayileşme politikası şöyledir: önce sömürgeci devlet ortadan kaldırılmalı, yerine gerçek anlamda ulusal bir devlet kurulmalı; kırsal alanda feodalizm ortadan kaldırılmalı ve köklü toprak reformları yapılmalı; devletin kontrolü altında ülkedeki sınai gelişme devletin kurumları aracılığıyla ve en temel bilimsel ve teknik yöntemlerle düzenlenmelidir.[7] Nehru'nun kavramlaştırması içinde ekonomi rasyonalitenin ve bilimin alanı olarak kurulur.[8]

Hint milliyetçiliğinin gelişiminin değişik konjonktürleri, ideolojik liderlerinin şahsında, hem özselci bir ulusal kimliği, hem de evrensel kabul ettiği Batı rasyonalizmini içerdiğini gösterir. Chatterjee, sömürgecilik karşısında kazandığı başarı küçümsenemeyecek olan milliyetçiliğin, ister istemez evrensel Akıl'a karşıt bir konum alma durumunda kaldığını belirtir. Ama ilginç olan şudur ki, tüm çelişkisi de, bu konumu hiçbir zaman gerçekleştirememesi olmuştur. Chatterjee'ye göre, bu konumu gerçekleştirmesi için, imkansızı başarması, yani milliyetçilik olarak kendini aşması gerekecekti. Çünkü evrensel Akıl ortaya çıktığı Aydınlanma çağından beri, kendinden "çok daha az yüce, çok daha bu dünyalı, doğrudan maddi ve garip biçimde korkutucu bir güce", sermayeye dayanmıştır. Milliyetçilik, metropolitan sermaye karşısında kazandığı başarıya rağmen, sermaye ile Akıl'ın evliliğinin meşruiyetini yapısal düzeyde sarsamamıştır. Chatterjee, "ulusun siyasal hayatını devletin gövdesi içinde eriten" milliyetçiliği Gramsci'nin "pasif devrim"inin bir örneği olarak görmemiz gerektiğini belirtir. Tematik ve problematik arasındaki çelişki çözülememiş; tematik aynı kalınca problematiğin getirdiği olasılıkların önü kapanmıştır. Modern devlet yönetimi ve teknolojik uygulama ise bu çelişkinin üreteceği gerilimleri bastıramaz. Bu nedenle de bugün Üçüncü Dünya'da sömürgecilik sonrası rejimleri karakterize eden modernlik ve Batı karşıtı dinsel "fundamentalist" veya "*millenarian*" hareketlerin varlığına şaşırmamak gerekir.

7 *a.g.e.*, s. 145-146.

8 *a.g.e.*, s. 153.

İktidar ve tarih

*Selim Deringil**

BÜŞRA ERSANLI BEHAR
İKTİDAR VE TARİH
TÜRKİYE'DE "RESMİ TARİH"
TEZİNİN OLUŞUMU (1929-1937)
AFA YAYINCILIK
İSTANBUL 1992

Türkiye'de 1980'lerden beri düzeyli tarih çalışmalarının nisbi bir artışına tanık olmaktayız. Ancak, ilginç olan tarihin şu veya bu dilimine, boyutuna veya konusuna adanmış çalışmaların bolca bulunmasına karşın, tarih yazımının kendisiyle ilgili çalışmaların hemen hemen bulunmamasıdır. Büşra Ersanlı'nın çalışması bu nedenle fevkalade bir önemi haizdir. Cumhuriyet dönemi tarihçiliğine damgasını vurmuş olan Türk Tarih Tezini ilk kez ciddi bir yöntem ve birikimle ele alan Ersanlı, evrensel tarih ve tarihçilik anlayışının yetkin bir örneğini sergiliyor.

Kitap iki kısımdan oluşuyor. Birinci kısım, "Türk Uluscu Tarih Yazımın Düşünsel Kökenleri" başlığı altında Cumhuriyet'in devraldığı tarihçilik mirasını ele alıyor ve bu mirası dünya tarihçiliğinin gelişimi çerçevesine oturtuyor. İkinci Kısım ise "Resmi Tez'in Oluşumu: Siyasal Çerçeve, Kitaplar, Kongreler" başlığı altında, tek parti dönemi ders kitaplarını, Birinci ve İkinci Türk Tarih Kongrelerini çok ayrıntılı bir biçimde inceliyor.

Birinci Kısım'da Batı tarihçiliğinin geçirdiği belli başlı Ulusculuk Öncesi, Romantizm, Pozitivist aşamaları kısaca tanıttıktan sonra bunlardan süzülen Osmanlı İmparatorluğu tarih yazıcılığının hangi süreçlerden geçerek oluştuğu inceleniyor. Bu aşamada kitabın en önemli temalarından birine geliyoruz: "[Osmanlı Tarih yazıcılığı] ne tek başına İslama, ne din propagandası yoluyla yayılan etnik gruba, ne de Türkler gibi tek bir ırka hasredilmişti... Diğer imparatorluk tarihleri gibi geleneksel Osmanlı tarihçiliği de temelde gelecekte hatırlanmak amacıyla olayların destansı bir aktarımı yoluyla siyasal meşruluk için bir temel oluşturuyordu."(s.45). Burada iki temel öge ön plana çıkmaktadır: hatırlanmak ve meşruluk. Bu iki unsurun

(*) Dr. Deringil, Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesidir.

gerek İmparatorluk, gerek Cumhuriyet iktidar odaklarının başlıca saplantıları olduğu söylenebilir. Yani Ersanlı, Namık Kemal'den Ahmet Cevdet Paşa'ya, oradan da Afet İnan'a uzanan birleştirici eksene parmak basmaktadır.

Türk ulusçuluğunun ana hatlarından bir olan bu eksen, Türk ulusçuluğunun kendisi gibi pek sorgulanmamıştır: "Ulusçuluk o kadar öznel ve o kadar aile içi bir inanç gibi ele alınmıştır ki bu olgunun askeri, siyasal ve kültürel boyutlarını da birbirinden ayırdetmek pek zor olmuştur."(s.80) Burada dikkat çekici olan vurgu ulusçuluk tartışmalarının tam bu aile içi boyutudur. Türkiye'de Ulusçuluk "nasıl olsa var olan" bir nesne olarak ele alınır ve onun diğer ülkeler ve/veya siyasi sistemlerdeki tezahürleri ancak son on, onbeş seneden beri mukayeseli bir biçimde tartışılır olmuştur. Ersanlı, Türk Ulusçuluğu'nun Osmanlı İmparatorluğu'ndan devralınan "İmparatorluk Milliyetçiliği", Çarlık Rusyası kökenli Türk aydınlar ve Pozitivizmin etkisinde gelişen "bilimsel ulusçuluk" unsurlarının bileşimi olduğunu ortaya koyuyor. İsmail Gaspıralı veya Zeki Velidi Toğan gibi şahsiyetlerin siyasal oluşumuna belirleyici etkisi olduğu çok isabetli bir şekilde belirtilmektedir. (s.68-72).

Kitabın en büyük katkısı kesin olarak İkinci Bölüm'den oluşmaktadır. Bu bölümde geçmişin hayaletleri bugünün Türkiye'si ile adeta dans etmektedir. Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1923 tüzüğünde o zamanların "doğru ideolojisinin", "ilmi olmak" kisvesi altında sunuluşunu okurken (s.90-91), 1980'ler Türkiye'sinin "Bilimsel Atatürkçülük" sempozyumları nasıl insanın aklına gelmez? Aynı belgede vurgulanan "ideal birliği" muhalefetin şu veya bu şekilde gayrı meşru olarak algılanması anlamına halen gelmiyor mu? Hele hele "siyasetçi milli tarihçiler" veya "atanmış misyoner tarihçiler" (s.122) 1980'lerde her uluslararası kongreye (başkalarının davet edilmiş olmalarına karşın) gönderilen "ilk beş"i hatırlatmıyor mu?

"Siyasal Öncüler, Siyasetçi-Tarihçiler" bölümünde milli geçmişin nasıl "bolca hayal gücüyle" oluşturulduğu anlatılmaktadır. (s.93).

Ancak, işin bir de gerçekçi siyasi yanı vardır: Yusuf Akçura'nun zamanından beri ilk Cumhuriyet tarihçilerinin devletle çelişkileri olmaması doğaldır zira, yazarın kendisinin de belirttiği gibi, "kendi görüşlerine uygun yeni ve modern bir hükümetin varlığ(ı) tarih, kültür, bilim gibi çalışmaların bağımsızlığı açısından yeterli" görünüyordu.

Hamit ve Muhsin Beylerin 1924-1929 arasında üç kez basılmış ve orta dereceli okullarda okutulan Türkiye Tarihi'nin sayfalarında tüm tarih pedagojisini etkileyen "idée directrice" yani yönlendirici fikirlerin başlangıcına tanık olmaktayız. (s.98-99). Ancak, Ersanlı'nın haklı olarak işaret ettiği bir husus vardır ki, resmi amaçlarla yazılmış tarihlerin bile aralarında derece farkları vardır. Örneğin Hamit ve Muhsin beylerin eserleri, dünya tarihçiliğinden haberdardır ve bazı bakımlardan oldukça yüksek bir düzeyi haizdirler. (s.100). Kaldı ki bu beylerin Türk toplumunun kökenlerinde "aşiret özelliklerine" yer vermeleri iktidarın beğenisini sağlamaktan uzak düşecektir. Bundan sonra Mustafa Kemal'in emriyle Afet İnan'ın yönetimindeki bir heyetin oldukça aceleci bir biçimde yazacakları *Türk Tarihinin Anahatları* (1930)

kendi misyonunu Türklerin tarihinin yazılışındaki "hataların tashihi" olarak tanımlayacaktır. (s.104). Ancak, bu eserde de Türkiye Cumhuriyeti'nin oluşumuna tek bir sayfa ayrılırken Orta Asya'ya 205 sayfa vakfedilmesi de gene iktidarı memnun etmemiş ve yüz adet basılan kitap Mustafa Kemal'in onayını alamamıştır. Ancak, bu eserin ana öğretisi olan tema bundan sonra yayınlanacak olan tüm ders kitaplarının ve Tarih Kongrelerinin fikrî özünü oluşturacaktır: "[Osmanlı ve Türk devletçiliğinin] zaferi, kuvvetli bir ırkın, kuvvetli bir dilin ve çok eskilere dayanan devlet kurma geleneğine dayanmaktadır." (s.111). (Tabii burada unutulan peşisıra bir dizi "devlet" kurmanın bir başarı değil bir başarısızlık olarak da görülebileceğidir, mesele devleti kurmak kadar onu yaşatmaktır, Çin örneğinde görüldüğü gibi.) Bir dogma haline getirilen bu önerme Lenin'in aslında "Ruslaşmış bir Türk ailesinden geldiği"ne varan safsatalara kadar uzandırılacaktır. (s.116). Ancak, Ersanlı'nın pek de vurgulamadığı bir husus vardır ki bu "acelecilik" Dersim İsyanının yıllarına tesadüf etmektedir ve bu ortamda muhalefet akımlarının "tümüyle tasfiye edilmesi gerektiği" anlayışının yaygınlaşmasına şaşmamak lazımdır.

Kitabın Birinci Türk Tarih Kongresini ele alan bölümünde Kongrede ortaya atılan belli başlı tartışma konuları ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir. Kongrenin en açık şekilde beliren özelliği Türk Tarih Tezi olarak tanıdığımız olgunun "bir diriliş değil bir yaratma olayı" oluşudur. (s.120). Kongrede tartışılan başlıca konular şunlardır: 1) Tarih Öncesi ve tarih dönemlerine ait kaynakların kullanımı. 2) Türk dilleri üzerine tartışma. 3) Ortaasya'dan geniş çaplı bir göçe yol açan coğrafi ve doğal değişiklikler. 4) Ders kitapları üzerine tartışma. Özellikle göç olgusu doğal nedenlere ve dolayısıyla "doğa bilimlerine ait" olmanın verdiği "bilimsellik" güvencesine dayatılmak isteniyordu. (s.123). Neredeyse kuraklık olmasa bile yaratılmak gereği doğmuştu. Ayrıca okul kitapları konusundaki tartışmalarda da aynı kısırlığa rastlanır. Ersanlı'nın isabetli bir biçimde işaret ettiği üzere, "Tüm bu konular üzerine yapılan eleştirilerin hiç biri açıklıkla ve cesurca dile getirilmedi". (s.124). Avram Galanti Yusuf Akçura ve Fuad Köprülü gibi yol yöntem bilen şahsiyetler dahi çekingen ve dolaylı eleştirilerle yetindiler. Kongrede yer alan Afet İnan gibi "görevli tarihçiler" ise Türklerin "karanlık tarihi güçler" (s.128) tarafından birlikten yoksun bırakıldıklarına işaret etmektedirler. Bu aşamada gene geçmişin hayaletlerinin aramızda dolaştığına tanık oluyoruz. 1980'leri Üniversitede kalarak (dikkati çekerim istifa ederek değil) yaşamış hangi öğretim üyesi YÖK tarafından asker direktifiyle bütün üniversitelere gönderilen "*Anarşi ve Terörün Kaynakları*" isimli ibret vesikasını unutabilir? Özetle Birinci Türk Tarih Kongresinde gerekli olan tarih yaratılmış ve Mustafa Kemal'in Türk ırkının "400 çadırlık bir aşiretten" çıktığını yeni milli kimliğe yakıştıramayıp Afet İnan'a "sen çalış" emrini vermesinin semereleri görülmeye başlanmıştır. Birinci Kongre'deki tartışmalardan ayrıca şu çok ilginç tablonun çıktığını görüyoruz: Rusya'dan gelen Türk aydınları oldukça açık bir şekilde "yerlilere" zihinsel çap olarak fark atmaktadırlar. Bir Yusuf Akçura veya bir Zeki Velidi Toğan'la bir Afet İnan'ın mukayese edilemeyeceği gayet açıktır. Burada gene bazı "geleneklerimizin" sürdüğünü görüyoruz. Zeki Velidi yeterince "milli" olamadığı için kendisine istediği

araştırma izini verilmemiş, kurtuluşu Viyana'ya kapağı atmakta bulmuştur. Yusuf Akçura ise zaten siyasi misyonunu tarihçilikten çok "ulusçuluk öğretmeni" (s.150) olarak gördüğü için özellikle Fransız usulü kamu eğitiminin ("*enseignement public*") Türkiye'ye yerleştirilmesine katkısı olmuştur.

İkinci Türk Tarih Kongresi 1937'de toplanmış ve büyük ölçüde birincisinin misyonunu sürdürmüştür. Burada Ersanlı kanımca kitabın en önemli savlamalarından birini getirmektedir: "Osmanlı İmparatorluğunda 'devlet ve toplum' arasındaki geleneksel ilişkinin Cumhuriyet döneminde de bir anlamda sürüyor olmasına rağmen, yeni yönetim, son derece çelişkili bir biçimde, radikal bir değişiklik olduğunu inancını işleyerek buna milli egemenlik adını verdi." (s.161).

Bireyin devletin karşısındaki zaafı halen Türkiye'nin siyasi kültürünün en belirgin özelliklerinden biridir. Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1935 programında yer alan ve "beden ve devrim eğitimi ve spor işlerinde bir teviyelik" (s.163) halen üniversitelerin başına 1980'den miras kalan Atatürk İlkeleri ve Spor Dersleri ile eşdeğer değilse nedir? Ayrıca dört aylık askerlik hizmeti boyunca "gece dersleri" olarak okutulan Atatürk İlkelerinin yarı cahil çavuşlar tarafından üniversite mezunu ama "kuşkulu" dört aylıklara okutulması ile yukarıdaki anlayışın hiçbir farkı yoktur.

Yani özetle, İkinci Kongre birincisinden daha da yeknesakdır ve eleştiri dozu daha da azalmıştır. Bu Kongre'deki en ilginç tartışmalar Güneş Dil Teorisi üzerine olmuştur. Özellikle Prof. İbrahim Dilmen'in "Güneş Dil Teorisinin Türk Tarih Tezindeki Yeri" bildirisi önemlidir. (s.175). Birinci Kongre'de sürekli olarak altı çizilen "bilimsellik" ve "doğa bilimlerine dayanma" temalarını sürdüren Dilmen'in cevherlerinden bir örnek vermekle yetinelim. Ankara adının kaynağı konusunda bu şehrin adının Orta Asya kökenli olduğunu savunur Dilmen: "[Yenisey nehrinin] suladığı mıntıkaya '*zone d'Angora*' adı verilmektedir. Bu müşahede, kelimenin 'su' anlamıyla ilgisini göstermek için kafidir..." (s.175). Böylelikle özellikle susuzluğuyla ün yapmış bir şehirin adı için oldukça ilginç bir açıklama karşımıza çıkmaktadır.

Bu iki Kongrenin de çelişkilerini Ersanlı'nın eseri ilk kez sistemli ve derli toplu bir biçimde karşımıza çıkarmaktadır. Meselenin özü şuradan kaynaklanmaktadır. Ortada mevcut bir teori vardır, Güneş Dil Teorisi. Bunun ise ispatı siyasi bir zorunluluk olarak dayatılmaktadır. Bu nedenle her çarpıtma ve/veya her zorlama mübah görülmektedir. Geriye doğru bir bakış ışığında geçmişdeki benzerlik kırıntılarından bir "ulusal tarih" yaratılmaya çabalanmaktadır. Bu arada Eberhardt gibi gerçek alimlerin de eserleri çarpıtılmaktadır.

Hele Anadolu'nun zengin çok yönlü uygarlıkların beşiği oluşuyla, aranan, dayatılan, "Türklerin Anadolu kökenlerini bulma" çabaları tam bir traji-komik çelişkidir. (s.183). Yabancı bilim adamlarının Anadolu kazılarındaki bulgularını resmi teze uyarlamak tam bir boşa harcanan enerji örneğidir. Tabii burada "mutemed yabancıların" istenen doğrultuda sağladıkları "veriler" son derece makbuldür vegene halen Ermeni meselesi örneğinde gördüğümüz, özellikle memur edilmiş yabancılara yalap şap savları tekrarlatmakla düşülen komik durumun

öncüllüğünü oluşturmaktadır. Ancak son zamanlarda Anadolu Uygarlıkları Sergileri daha çağdaş bir anlayış sergilemiş olmalarına karşın, bu sergilerdeki Bizans unsurunun açıklılığı ve bazı üniversitelerde Bizans tarihi dersleri verilmesine rektörlüğün taş koyma çabaları eski kötü adetlerin henüz ölmediğine işarettir.

Resmi tezin Osmanlı tarihine bakışı da karmaşıktır. Bir yandan Osmanlı'nın parlak dönemlerine sahip çıkmak istenirken, öte yandan bir "karanlık çağ" yaratılmak istenmekte, adeta bir kültür devriminin gerektirdiği geçmişi kötüleme saplantısı karşımıza çıkmaktadır. (s.188). Bu durumun da büyük ölçüde günümüze kadar geldiği aşikardır. Osmanlı geçmişi "iyiler" ve "kötüler" arasında parsellenmiş, siyasi görüşe göre, Abdülhamid "kötü" veya Midhad Paşa "iyi" (veya tersi) yapılmıştır.

Sonuç olarak Ersanlı, 1930'lar Türkiye'sinin iktidar ve tarih ilişkisini "siyasal iktidarın bir bilim dalı ile kurduğu ittifakın hikayesi" olarak tanımlamaktadır. (s.195) Ancak belki de "iktidarın bir bilim dalını esir alışı" demek daha doğru olurdu.

Büşra Ersanlı'nın çalışması Türk tarih yazıcılığının ufuklarını açan, çok gecikmiş bir hesaplaşmanın nihayet yapıldığını gösteren yetkin ve değerli bir eserdir. Ancak bu eserin eksik kalan yönlerine de işaret etmek gerekmektedir. Örneğin bu konuda Ersanlı'nın çalışmasından önceki tek örnek olan Halil Berktay'ın *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü* (İstanbul, Kaynak Yayınları 1983) adlı çalışmasına yapılan göndermeler yetersizdir. Ersanlı'nın Berktay'a yönelttiği başlıca eleştiri, Fuad Köprülü'nün tarih bilimindeki yetkinliğini ve bilimselliğini, "dönemine göre oldukça ileri bir noktada bulunuşunu, Cumhuriyet dönemi tarih çalışmalarına borçlu olduğu" (Ersanlı s.136) konusundadır. Burada Ersanlı haklı olarak, Köprülü'nün yetişmesinde ve verdiği eserlerde daha 1910'lardan itibaren bu yetkinliğin görüldüğünü (Ersanlı s.136), dolayısıyla Berktay'ın iddia ettiği gibi Köprülü'nün Cumhuriyet'in eseri olarak görülmemesi gerektiğini söylemektedir. Fakat burada Berktay'ın çalışmasındaki başlıca vurguyu gözardı etmektedir, o da şudur ki Berktay'a göre Köprülü'nün başlıca katkısı Türk tarihçiliğinin Annales okulu vs. gibi evrensel akımların etkileşimine sokularak evrenselleşmesi yolundaki katkılarıdır. (Berktay s.84). Kaldı ki Berktay'ı "her şey 1930'larda başladı diyen yazarlar" (Ersanlı s.195 dipnot 1) sınıflandırmasına sokmak haksızlıktır. Berktay'ın yukarıda sözü edilen eserinde Köprülü'nün uzun bir Osmanlı tarih yazıcılığı geçmişinden süzülüp geçtiği gösterilmektedir (Berktay s.13-43). Ayrıca Berktay, Mustafa Celalleddin Paşa-Akçura-Köprülü çizgisini de uzun uzadıya anlatmıştır. (Berktay s.40-45).

Ayrıca Ersanlı'nınki gibi kapsamlı ve kuvvetli bir eserde referans gösterilmesi gereken Cemil Koçak'ın *Türkiye'de Milli Şef Dönemi*'nden (Ankara, Yurt Yayınları, 1983) de yararlanılmamış gibi gözüküyor. Buna ilaveten güncel tarih eğitimi konusunda Prof. Salih Özbaran'ın da muhtelif yetkin yayınlarından da yararlanılabilirdi.

Son olarak değinilmesi gereken önemli bir husus vardır. Mustafa Kemal ve etrafının gerçekleştirmeye çabaladıkları düpedüz bir kültür devrimidir. Bu uğurda

Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi ideolojik payandalar oluşturmuşlar ve Türk Tarih Kongrelerinde resmi bir devlet mitolojisi yaratmaya girişmişlerdir. Kuşkusuz, sonuçlar kaba ve hatta yer yer gülünçtür. Ancak devrim yaptığına inanan insanların üretimlerini incelemek, eleştirmek bir şeydir, "kardeşim sen niye devrim yapıyorsun" diye tarihin boğazına sarılmak gene daha başka bir şeydir. Ersanlı'nın haklı olarak işaret ettiği gibi Kemalist tarihçiler belli bir otoriter dönemin ürünüdürler ve o bakımdan dünyada benzerleriyle örtüşen yanları çoktur. Ancak, o zaman pek de başka bir seçenekleri olmadığını unutmamak gerekmektedir, kaldı ki demokratik bir ortamda illa da tarihçilik kalitesinin artacağına dair hiçbir garanti de yoktur. Son zamanlarda 1990'lar Türkiye'sinin görece serbest ortamında yayımlanan eserlerin büyük çoğunluğuna bir göz atmak bunu anlamak için yeterlidir.

Ersanlı'nın çalışması son zamanlarda dünyada alevlenen milliyetçilik, etnik köken arayışı, "etnik temizlik" gibi süreçlerin yaşandığı bir dönemde fevkalade bir güncelliği haizdir. Bununla bağlantılı olarak dünya literatüründe son zamanlarda artan milliyetçilik, iktidar ve etnik köken arayışlarını inceleyen çalışmalarla uyum içindedir. Ama bu satırların yazarının kanısınca eserin en önemli katkısı her iyi tarih eserinin katkısıdır - geçmişin hiç de o kadar uzağımızda olmadığını hatırlatmak.

Ulus-devlet ve şiddet

ANTONY GIDDENS
NATION-STATE AND VIOLENCE-VOLUME TWO OF A COMTEMPORARY CRITIQUE OF HISTORICAL MATERIALISM
POLITY PRESS
CAMBRIDGE 1985

Anthony Giddens'ın bu kitabı, tarihsel materyalizmin güncel bir eleştirisine yöneldiği bir üçlemenin ikinci cildidir. Gerçi kendisi bir "üçleme"ye yönelmediğini, sonsuz denebilecek çokluktaki Marx ve Marksizm kritiklerine bir yenisini eklemeyi de düşünmediğini ve daha çok post-Marksist bir analizin anahatlarını oluşturmaya çalıştığını belirtiyorsa da Marksizm eleştirileri bakımından "Giddens cephesinde yeni bir şey yok".

Kitap onbir bölümden oluşuyor. İlk bölümde "devlet", "toplum", "sivil toplum" gibi analize esas olacak kavramlar ve ayrıca "askerî güç"ün toplum kuramları içinde ele alınış biçimi tartışılıyor. Giddens bu bölümde kendi *kopuşçu (discontinuist)* tarih yorumunu vaz'etmektedir. İzleyen iki bölümde Giddens, bu "kopuşçu" yaklaşımı ile moderniteden ayırarak ele aldığı "geleneksel" yahut "sınıf-bölümlü" (*class-divided*) toplumu inceliyor. Ardından, yine keskin bir "kopuş"u tâkiben, moderniteye giden yoldaki ilk duraktan, "mutlakçı" (*absolutist*) devletten, modernitenin devlet formu olan "ulus-devlet"e geçiş ve bu yeni döneme özgü - kapitalizm, endüstriyalizm, idarî merkezîleşme, iç barışın tesisi gibi- fenomenler üç bölüm içinde ele alınıyor. Sekizinci bölüm "sınıf", "egemenlik" ve "yurttaşlık" kavramlarına ayrılmış. Dokuzuncu bölümde yine moderniteye özgülüğü vurgulayan "savaşın endüstrileşmesi" olgusu irdeleniyor. Onuncu bölüm, ulus-devlet formunun uluslararası ilişkiler ve "küresel devlet sistemi" içinde incelenmesine ayrılmış. Onbirinci ve son bölümde ise modernitenin boyutları, "totalitarizm" ve eleştirel kuram ele alınmış.

Giddens, en başta, kendi tarih görüşünün tarihsel materyalizm türünden "toplumsal" veya "kültürel evrimci" görüşlere uzak bir "kopuşsal" aşamalandırmaya dayandığını vurgulamakta ve analizinin temeline tarihsel süreç içinde ortaya çıkan devlet formları arasındaki kopuşsal farkı koyarak diğer toplum kuramlarını bu cepheden eleştirmektedir.

Giddens'a göre evrimci kuramlar, bir bütün olarak insanlık tarihine egemen

olan belirli süreklilikleri esas almaktadır. Giddens, Marx'ın kuramını, "devrimci dönüşüm" vurgusunun bulunması nedeniyle, "kopuşçu tarih yorumu"na yakın bir yere koymakla birlikte, Marx'taki bu temel vurguyu O'nun evrimciliğine göre ikincil bulmaktadır. Giddens tarihi dönemsel bir işleyiş olarak görmekte ve onun *değişme*yle özdeşleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Bu yüzden, tarihsel materyalizm de dahil bütün klasik toplumsal değişme kuramlarına *evrimcilik* yaftasını yapıştırmakta tereddüt etmez. O'na göre, örneğin küçük avcı-toplayıcı topluluklarda tarih, *değişme*den çok, yaşanan bir *durağanlık*tır.

Aslında Giddens bu tespitiyle antropolojik kültürel değişme yaklaşımını reddetmektedir. Zaten bu noktada, Gellner'in birikimsel tarih görüşüne gönderme yaparak, bütün bir kültür antropolojisini Gellner'in nezdinde pejoratif anlamda bir evrimciliğe mahkûm etmektedir, tabii yapısal antropolojiyi dışarda tutarak... Burada Giddens'ın insanın olanakları bakımından indirgemeci bir girdaba girdiği ve o hızla kestirme bir yargıya düştüğü görülüyor. Zira durağan bulduğu avcı-toplayıcı toplumlarda dahi, daha düşük bir hızla olmakla birlikte, belirgin ve saptanmış bir "kültürel evrim" prehistoryaca malûmdur. Böyle bir görüş, Giddens'in yaklaşımını, çağdaş avcı-toplayıcı toplumlara bakarak prehistorik çağların avcı-toplayıcılarını anlamaya çalışan modernist indirgemecilikle eşitliyor. Bu, o insanların "değişme olanakları"nı, yani "insan oluşları"nı yok saymakla paralel bir indirgemeciliktir. Devamla Giddens, bu avcı-toplayıcı evreyi izleyen tarım uygarlıklarının, önceki formdan keskin bir biçimde kopuşu temsil ettiklerini öne sürmektedir. Burada, öncekinin tersine, modern endüstri toplumlarına nazaran çok yavaş seyretmekle birlikte bir değişme dinamiği görür. Bu noktada, Marx'ın, belirli bir değişme dinamiğine sahip olan tarım döneminin içine "Asya tipi toplumlar" gibi "durağan" bir yapıyı yerleştirmesini eleştirmektedir. Bu eleştirisinde de haklıdır.

Zira Marx'ın en fazla geçiştirdiği ve müphem bıraktığı konu "prekapitalist formasyonlar" bahsi ve bunların içinde de, yeni bir sorunun sorulmasının ötesinde derinlemesine bir analize konu olmayan "Asya tipi toplum" başlığı olmuştur. Marx'ın ilgisi öncelikle kapitalizme ve onun oluşum sürecine yöneliktir. Giddens'a göre Marx'ı bu yanlışa sürükleyen şey, kapitalizmin ortaya çıkışını önceleyen daha dinamik ya da diğer "geleneksel" toplumlara nazaran daha "gelişmiş" olan Batı'yı esas almasıdır. İnsanlık tarihinin önceki evreleriyle karşılaştırıldığında Batı'da yaşananlar, olağanüstü bir dizi değişmeyi Batı'da ortaya çıkışındaki kendiliğindenliğin çok ötesinde küresel bir etkiye sahip kılması bakımından, benzersiz ve dolayısıyla "kopuşsal"dır. Bu kopuşsallık, bütün "geleneksel toplum" tiplerinin dünya ölçeğinde az ya da çok çözülüşüne tekabül eder. Ulus-devletin ve bununla bağlantılı küresel bir ulus-devlet sisteminin oluşumu, "geleneksel toplum"dan tam bir kopuşu temsil eden "modern tarih"in bir doğurgusudur. Bu yeni devlet biçimi, bir dizi başka etkenle beraber, kapitalizmin doğası ve endüstriyalizmle ilişkisi içinde görülmek zorundadır.

Giddens, belirgin bir kopuş noktasının geçmiş tarafında kalan formlarla ilişkisini

"sınıf-bölümlü toplum" yahut "geleneksel toplum" gibi modernist bir söylem yoluyla kurmaktadır. Giddens'ın bu biçimde andığı "modern olmayan" ya da Marksçı söyleşiyle "prekapitalist" oluşumlara bakışında en belirgin etki, daha önce Ernst Gellner'in *Nations and Nationalism*'de enine boyuna serimlediği kültürel ve buna bağlı ekonomik segmentalizm düşüncesinden geliyor. Bu açıdan, kitapta Giddens'ın söylediği şeyler pek özgün sayılamaz. Kitapta katkı niteliği taşıyan en önemli analiz, kitabın ismiyle müsemma, şiddetin ve askerî gücün etkinliği, yaygınlığı ve merkezîliği hakkında olanlardır.

Giddens'ın gösterdiği gibi, özellikle 19. yüzyıl toplumsal düşüncesi ve onu izleyen Durkheim, Weber gibi sosyologların modern toplumlara ilişkin olarak altını çizdikleri en önemli özelliklerden birisi de geçmişin mutlakçı, despotik, askerî ve savaşkan devletinin, yerini "barışçı" bir devlet formuna bırakmış olmasıdır. Oysa Giddens, ulus-devlet formuna sinen en çarpıcı şeyin onun askerîliği olduğunu göstermektedir. Bu da, Giddens'a göre, mutlakçı devlet formunda temelleri atılan "savaşın endüstrileşmesi"nin bir sonucudur. Bu sonucu yaratan birçok etken vardır ve Giddens açısından sonucun oluşumunda mutlakçı devlet formu bir geçiş ve hazırlık evresidir.

Giddens bu evreyi, önceki geleneksel formdan bir "kopuş" olarak görür. Ulus-devlet yahut modern devlet, artık, şiddetin en önemli aracı olan düzenli ve sürekli bir orduya sahiptir; bu profesyonel ordu merkezî devletin elinde *dışa dönük* bir tehdit aracıdır. Zira, Giddens'a göre, modern devlete ya da ulus-devlete giden yolda aşılan en önemli merhale iç barışın sağlanmasıdır. Bu "yeni" durum, doğrudan doğruya her alanda *içsel bütünleşmeye* tekabül eder. İçsel olarak bütünleşmiş bu yeni form, artık uluslararası bir niteliği haizdir ve sözkonusu uluslararasılaşma (ki bu bir bakıma kapitalizmin dünya ölçeğinde sistemleşmesine bağlıdır ve Giddens, Wallersteinci Dünya Sistemi yaklaşımını selâmlar) iki "yeni" oluşumu, ulusal-dışa dönük, profesyonel *orduları* ve ordu politikaları ile *sınırları* (*borders*) öne çıkarır; daha doğrusu bunlar ulus-devlet formunun niteleyici özelliklerinin önde gelenlerinden olur. Giddens, özellikle sınır kavramına önem vermektedir. O'na göre "geleneksel" devletin özelliği uluslararasında tanınmış belirli *sınırları* olmaması, bunun yerine muğlak *uçlara* (*frontiers*) sahip olmasıdır.

Giddens'ın bu kitabında önemsenmesi gereken katkılar arasında iç dinamiği vurgulayan toplumsal değişme kuramlarını ulus-devletin oluşumu bakımından eleştirmesi ve bir anlamda bu bakışın içerdiği eksikliğin altını çizmesi yer almaktadır. Zaten bu açıdan Wallersteinci yaklaşım ile flört eder. Ancak sözkonusu yaklaşımı, *ekonomizmi* nedeniyle eleştirmekten, kendi kuramsal tutarlılığı açısından, geri durmaz.

Dünya sistemi kuramı, O'na göre, ayrı devletlerin varlığını tarihsel bir bakiye olarak görmesi bakımından, siyasal bir form olarak modern devletin pekişimini analiz etme gücünden yoksundur. Burada Giddens'ın bakışı belirginleşir: Modernite ile, ekonomikle politik formun birbirinden ayrışması ve birbirine indirgenemezliği.

Bu yüzden Giddens için kapitalizmin moderniteyi temsil ettiği görüşü eksik bir görüştür. O'na göre modernite birden çok etkenin müdahale ederek "geleneksel" formlardan kopuşu sağladığı dönemsel bir olgudur. Bunlar denetim ve gözetimin artışı, kapitalist girişim, endüstriyel üretim ve şiddet araçlarının merkezî denetiminin pekişmesidir. Giddens, analizinde, modernitenin sınıfsal karakterini tahfif eden aletleri kullanmayı yeğlemektedir ve aslında bu yönelimiyle bir tür "politik indirgemecilik" yaptığı izlenimini yaratır. Zira şiddetin emek sürecinden "atılışı"nın, yani sınıf çatışmasının, siyasal formun oluşturduğu "ağır ekonomik cebir" ile "işgücünün gözetimsel tekniklerle yönetimi" yoluyla bastırıldığını vurgulamaktadır. Giddens'a göre, iç barışı sağlama süreci, ulus-devleti daha önceki formlardan ayıran güçlü idarî birlik sayesinde mümkün olmuştur. Öte yandan bu güç kazanmış idarî üniterlik, son tahlilde "sınıf-bölümlü" toplumların segmental karakterini çözmeye yardım eden "üstyapısal" dönüşümlere bağlıdır. Bu dönüşümler arasında belirli bir "arazi" (territory)nin bütünleşmesini sağlayan merkezî ve profesyonel ordu, tek bir mekânsal merkez, yerelliği aşmış bir gözetim ve denetim mekanizması, belirli ve uluslararasında tanınan sınırların teşekkülü önemli yer tutar.

Giddens'a göre böyle bir "üstyapısal" temel olmaksızın "ulus" adı verilen kolektivite oluşamaz; ulus formasyonu olmaksızın da, en azından modern formlar bakımından, milliyetçilik olamaz. Bunun tersi, Giddens için "problematik bir ilişki"dir.

Bu görüşleri Giddens'ı modernist yaklaşıma bağlar. Giddens, primordiyalizme ödün vermeden, "ulus"u ve "milliyetçilik"i modernitenin içine almaktadır. O'na göre milliyetçilik esas olarak 18. yüzyılın son çeyreğinin fenomenidir ve "ulus", Giddens'ın elinde, onu tasarımsallaştırmaya çalışan postmodernist eğilimlere meydan okurcasına şiddet araçlarında somutlaştırılmaktadır.

SUAVİ AYDIN

• *tanıtım*

Fransa ve Almanya'da vatandaşlık ve ulusal kimlik

BRUBAKER ROGERS
CITIZENSHIP AND NATIONHOOD IN FRANCE AND GERMANY
HARVARD UNIVERSITY PRESS
1992

Yaşadığımız son on yılda, tarihin kendini ne denli büyük bir ivmeyle yeniden yarattığını; medyatik iktidarın dünya toplumlarına ne denli etkin bir şekilde nüfuz ettiğini; iletişimin ve diyaloğun yerini monoloğun aldığını; kullanılan kavramların yeni olanı tanımlamakta yetersiz kaldığını; kişisel tavırların yerini enjekte edilen ve reçete ile satılan, onaylanmış tavırların aldığını ve bireysel özgürlük söylemiyle modern toplum reaktörlerinde atomize edilen toplulukların kendi daraltılmış dünyalarında yaşadıkları kayıtsızlık sendromunu, çevremizdeki pek çok insanın kendi norm ve kurallarını kendisinin belirlediği bir 'doğal durum'a doğru gidilmekte olduğunu ve daha pek çok alt-üst oluşu gördük. Yaşadığımız tüm bu yeni durumlar arasında bir tanesi var ki, günümüz Avrupa'sını ve dünyasını yakından ilgilendiren mikro-milliyetçilik ve yabancı düşmanlığıdır. Mikro-milliyetçilik ve yabancı düşmanlığı tamamiyle birbirinden farklı iki fenomen olmalarına rağmen, her ikisinin bir ortak böleni mevcuttur: nüfus hareketleri. Nüfus hareketi milliyetçilik akımlarının sonucu olurken, yabancı düşmanlığının da önde gelen nedenleri arasında gösterilebilir. Avrupa'da, gün geçtikçe karanlık bir tablo çizen bu iki önemli sorunun çözümüne ilişkin bazı politik, ekonomik, askerî ve hukuksal önlemler paketleri önerilmektedir. Bugüne değin uygulamaya konulan ya da konmaya çalışılan politik, ekonomik ve askerî önlemlerin, siyasal iktidarların oy kaygısı ve mali kaynak yaratamama gibi nedenlerle olumlu sonuçlar getirmediği saptanmıştır.

Bugün önemle üzerinde durulması gereken nokta, yürürlüğe konacak hukuksal mekanizmaların yardımıyla aynı ülke içinde yaşayan farklı etnik gruplar ve diğer azınlık grupları (işçiler, sığınmacılar v.b.) ile sözkonusu ulusal devletin asıl kurucu ögesi olan çoğunluk arasında ortak bir bağ yaratma düşüncesinin geliştirilmesidir. Sözkonusu ortak bağ ülke anayasası ile garanti altına alınan "anayasal vatandaşlık" ve yaratılacak gelenek ise "anayasal patriotizm"dir (anayasal yurtseverlik). Jürgen

Habermas tarafından Almanya toplumu için önerilen bu yeni kavramlar yeni bir toplumsal projenin genel çerçevesini oluşturmaktadır. Bu proje, toplumun bütün kesimlerinin anayasaya, evrensel insan haklarına, demokrasiye ve hukuk devletine sadakati öngörüşü üzerine kurulmuştur.

Yaratılacak bu yeni hukuksal gelenek farklılık temeline dayanamayıp, toplum içindeki birbirinden etnik köken ve kültür itibarıyla farklı gruplar arasında ortak bir iletişim bağı kurma temeline dayanmalıdır. Bu projeye uygun olarak bugün Almanya'da yabancılar için çifte vatandaşlık yasasının çıkarılmasına yönelik geniş çaplı bir tartışma ve başta Habermas olmak üzere entellektüellerin ve ilgili sivil toplum örgütlerinin girişimleriyle bir imza kampanyası başlatılmıştır. Aynı şekilde, bugün Türkiye'de yaşayan etnik sorunların çözümü için, anayasa tarafından güvence altına alınan ve ulusal devletin kurucu ögesi olan toplumsal kesit ile diğer etnik grupların eşit düzeyde tanımlandıkları "anayasal vatandaşlık" kavramının gerçekliğe dönüşmesi için zemin arama tartışmaları başlatılmıştır.

Rogers Brubaker, Fransa ve Almanya'da Vatandaşlık ve Ulusal Kimlik (*Citizenship and Nationhood in France and Germany*) adlı kitabında "vatandaşlık" kavramının Fransız ve Alman toplumsal yaşam geleneğinde geçirdiği evrimi ve "vatandaşlık" kavramının her iki toplum için ifade ettiği anlamı betimlemeye çalışmaktadır. Brubaker, oldukça geniş bir kaynakçaya sahip bu çalışmasında tarihselci bir yöntem kullanmıştır. Fransa ve Almanya, modern dünyada pek çok alanda (milliyetçilik, demokrasi, vatandaşlık v.b.) iki farklı ideal ucu sembolize ettiklerinden, kitap iki ülkedeki "vatandaşlık" kavramını karşılaştırmaktan ziyade sözkonusu kavramın iki farklı toplumsal algılama şeklini okuyucuya sunmaktadır ulusal kimlik anlayışı Fransız toplumsal yaşam geleneğinde politik, devlet-merkezci ve asimilasyonist bir görünüm sergilerken, Alman geleneğinde daha etno-kültürel ve ayırımcı (*differentialist*) bir tablo çizmektedir.

Fransa ve Almanya'da modern vatandaşlık kavramının tarihsel olarak bir değerlendirmesini yapabilmek için her iki toplumun düşünsel eksende gösterdikleri farklı gelişimi resmetmek gerekir. Aydınlanma felsefesinin oluşumunda önemli paya sahip olan Fransız entellektüelizmi, yerleşik bir kültüre sahip olmanın verdiği anlayışla İhtilal'den önce ve sonra evrenselliği, tekil düşünceyi, kozmopolitanlığı ve rasyonalizmi savunagelmiştir. Diğer tarafta Almanya, sahip olduğu nomadik kültürün getirdiği yerleşik olan düşünceye karşı olma dürtüsüyle politik, askerî, coğrafi ve düşünsel rakibi Fransa'nın aksine aydınlanma felsefesine ve onun getirdiği rasyonalizme, evrenselliğe, kozmopolitenliğe ve ben-merkezciliğe karşı çıkmış, romantisizmin ve kollektivizmin en etkin savunucusu olmuştur. Nomadik kültürler yerleşik kültürlere oranla zenginlik ve çeşitlilik açısından daha şanslıdırlar: yerleşik kültürler benzerlik üzerine inşa edilirken, nomadik kültürler farklılıkları baz alarak gelişirler. Vatandaşlık kurumunun evrensel ve politik bir içeriği vardır: bu nedenle kültürel olanın politik olandan daha fazla bir önem arzettiği Almanya örneğindeki vatandaşlık kavramı bizim algıladığımız evrensel nitelikli vatandaşlık kavramından önemli farklılıklar göstermektedir.

Vatandaşlık gibi toplumsal bir kurumun Fransa ve Almanya'da çok farklı bir gelişim sergilemesinin bir başka önemli nedeni ise, modern anlamdaki ulus-devlet modelinin iki ülkede çok farklı dönemlerde tezahür etmiş olmasıdır. Brubaker'ın çalışması bu konuya getirdiği ilginç açılım nedeniyle ayrıca önem kazanmaktadır. Brubaker'a göre, Fransa'nın modern anlamdaki teritoryal ulus-devlet modelini daha erken benimsemesinin önemli nedenlerinden biri, Fransa'nın Onüçüncü yüzyılda halklar arasında etkin güç mücadelelerinin olduğu 'polisefalik Avrupa'nın dışında kalmasıdır. 'Polisefalik Avrupa'nın sınırları içinde yeralan İtalya, bugünkü Batı Almanya, Baltık ve Kuzey Denizi'nde kanlı savaşlar ve iktidar mücadeleleri olurken, 'Fransa ve İngiltere'nin yeraldığı monosefalik Avrupa kendini bu mücadelelerden yalıtmış ve kendi iç sorunlarıyla ilgilenmiştir. Fransa istilalardan ve rekabetten etkilenmediği için kendi doğal sınırlarını daha kolay ve daha erken çizebilmiştir.

Fransa'da, modern anlamdaki vatandaşlık kavramı Fransız Devrimi ile birlikte siyasal kültürün bir parçası olmuştur: vatandaşlar arasında eşitlik ilkesinin getirilmesi, siyasal hakların kurumsallaşması, ulusal egemenlik kavramının getirilmesi, vatandaşlık ilkesi ile bir ulusa aidiyet ilkesi arasındaki bağın kurulması, vatandaş ve devletin birbiri karşısındaki görev ve sorumluluklarının belirlenmesi devrimin getirdiği yeniliklerdir.

Vatandaşlık kavramının ifade ettiği anlam açısından Alman ve Fransız siyasal kültürleri önemli farklılıklar gösterirler. Fransa'da vatandaşlık kavramı (*nationalite = citoyenite*) eşanlamlı olarak kullanılan ulus ve devlet'e üyelik anlamına gelmektedir. Bunun nedeni ise, Fransa'da ulus ve modern devlet inşa etme süreçlerinin birbirine koşut olarak gerçekleştirilmesidir. Diğer tarafta, Almanya'da ise modern devlete üyelik ile ulusa üyelik farklı anlamlar ifade etmektedir. On dokuzuncu yüzyıla değin merkezî devlet inşaasının bir 'mit'ten öteye gidemediği Almanya'da, çokuluslu Prusya İmparatorluğu'ndan kalma bir gelenekle vatandaşlık hakkı devlet tarafından topluma sunulan bir hak olmuştur: "*Staatsbürgerschaft*" (devlete aidiyet anlamında vatandaşlık) kavramı bunu ifade eder. Halbuki, modern vatandaşlık kurumu devlete ve mutlak monarşiye karşı verilen mücadele neticesinde şekillenmiştir. İkinci bir vatandaşlık kavramı olan "*Nationalität*" sözcüğü ise etno-kültürel bazda ulusa aidiyeti simgeler. Özetle vatandaşlık, Fransa'da politik ve teritoryal bir anlam ifade ederken, Almanya'da etno—kültürel bir anlam içermektedir.

Çalışmasının yukarıda ana hatlarıyla çizmeye çalıştığımız birinci bölümünde vatandaşlığın her iki ülkedeki kurumsal gelişiminini genel olarak anlatan Brubaker, ikinci bölümde günümüz Fransa'sı ve Almanya'sında yaşanan vatandaşlığa ilişkin sorunları, vatandaşlık yasalarının gelişimi, vatandaşlığa kabulün kriterleri, anayasa uygulamaları, vatandaşlığa kabul edilenlerin uyumlarının sağlanması ve çifte vatandaşlık gibi konularda derinlemesine bilgiler vermektedir.

Alman ve Fransız vatandaşlık yasaları, vatandaşlığın kan bağı ile kazanıldığı *jus sanguinis* prensibi çerçevesinde şekillenmiştir. Fransız vatandaşlık yasaları

ayrıca İngiliz ve Amerikan vatandaşlık yasalarını belirleyen *jus soli* prensibinden de izler taşımaktadır; bu nedenle Fransız topraklan içerisinde doğan herkes Fransız vatandaşı olarak kabul edilmektedir. Alman vatandaşlık yasaları ise jus sanquinis prensibinin katı bir takipçisidir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yoğun bir göçmen işçi akımına uğrayan Fransa ve Almanya'da yabancıların vatandaşlığa kabul uygulamalarında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Fransa'da bir yabancının vatandaşlığa kabulü için Fransa'da en az beş yıl sürekli yaşaması gerekirken bu süre Almanya'da on yıl olarak belirlenmiştir. Vatandaşlık yasaları açısından daha liberal olan ve bu alanda belirli bir siyasal kültürü olan Fransa'da vatandaşlığa kabul edilen yabancı bir önceki vatandaşlığından feragat etmek zorunda değildir. Almanya'da ise henüz çifte vatandaşlık konusunda somut adımlar atılmamıştır. Bu nedenle Alman vatandaşlığını seçen bir yabancı bir önceki vatandaşlık hakkından vazgeçmek zorundadır. Göçmen işçilerin toplumsal alana sivil katılımlarının Almanya'ya oranla on kat fazla olduğu Fransa'da yabancıların Fransız vatandaşlığını yoğun olarak kabul etmelerinin nedeni, vatandaşlığa uyum sürecinin zorluklarla dolu olmamasıdır: Fransız vatandaşlığını kabul eden yabancı bütün siyasal haklara sahip olmaktadır. Bunun bedeli ise kültürel aidiyet hissine sahip olmaktır. Öte yanda Almanya'da ise vatandaşlığa geçmenin bedeli oldukça ağırdır; önceki vatandaşlığın kaybedilmesi, siyasal ve kültürel kimliğin değişimi v.b. Brubaker, Fransa ve Almanya'da ülke vatandaşlığını kabul eden yabancıların sayılarını karşılaştırarak aradaki farkı daha somut olarak göstermeye çalışmıştır: 1981 ile 1989 yılları arasında vatandaşlık için başvuran yabancıların sayısı Fransa'da 53.400, Almanya'da ise sadece 4.500 olmuştur.

Fransa'da yaşanan yabancı düşmanlığı boyutunun Almanya'ya oranla daha düşük olmasının önemli bir nedeni de Fransa'nın kendisini 'göçmen ülkesi' olarak kabul etmesidir. Bu nedenle, Fransız yönetimi konuya daha demokratik, daha önyargısız ve daha soğukkanlılıkla bakabilmektedir. 1913 yılından kalma vatandaşlık yasalarına sahip olan Almanya (Anayasa'nın 116. maddesi) kendisini zaten resmî olarak 'göçmen ülkesi' olarak görmemekle birlikte Anayasa'nın 16. maddesinde de bazı değişiklikler yaparak ekonomik ve politik sığınma hakkını büyük ölçüde kısıtlamıştır. Artan sığınmacı sorununa bu yolla çözüm arayan Almanya'nın şu anda karşılaştığı bir diğer sorun ise Polonya, Macaristan ve eski Sovyetler Birliği'nden gelen Alman kökenli göçmenlerin Anayasa'nın 116. maddesine istinaden dolaysız olarak vatandaş kabul edilmelerinin getirdiği ekonomik ve kültürel yüktür. 1989 ile 1991 yılları arasında bu türde yaklaşık 1 milyon yeni Alman vatandaşı ülkeye akın etmiştir. Bunların vatandaşlığa uyumu, topluma uyumu, aşina olmadıkları yeni toplumsal ve politik değerleri benimsemeleri, istihdam sağlanması gibi sorunlar Alman yönetimine büyük bir yük getirmektedir. Bu nedenle, bugün Almanya'da vatandaşlığın kan bağı ile kazanıldığını söyleyen Anayasa'nın 116. maddesinin değiştirilmesi yönünde kamuoyu tartışmaları başlamıştır.

Brubaker, çalışmasının sonuç bölümünde Avrupa'nın siyasal birliğe doğru gitmekte olduğu günümüzde, Fransa ve Almanya gibi iki önemli ülkede vatandaşlık yasalarının bu denli farklı olmasının önemli bir siyasal ve entellektüel sorun teşkil ettiğini söylemektedir. Ayrımcı ve asimilasyonist vatandaşlık uygulamaların topluluğun kültürel zenginliğini yok edeceğini söyleyen Brubaker, topluluğun kısa dönemde demokratik ve ortak bir vatandaşlık yasasına sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Vatandaşlık yasalarının içerdiği demokratik olmayan unsurlar ortadan kaldırıldığında '*anayasal vatandaşlık*' (Jürgen Habermas) kavramı ulusal devlet sınırları içerisinde barınan etnik, dinsel, ırksal ve kültürel farklılaşmaların üzerinde bireyler arasında bir üst aidiyet duygusu oluşturabilir.

AYHAN KAYA

• *tanıtım*

Hayalî cemaatin hayalî memleketi

JOHN RENNIE SHORT

IMAGINED COUNTRY: ENVIRONMENT, CULTURE AND SOCIETY

ROUTLEDGE
LONDA 1991
253 SAYFA

1983'de yayımlanan *Imagined Communities* (Türkçe baskısı, *Hayalî Cemaatler*, Metis Yayınları, 1993) adlı kitabının 1991'de yapılan ikinci basımına yazdığı önsözde Benedict Anderson, kitabın özgün baskısında ulus-devlet inşa aşamasında zaman kavrayışları ile birlikte mekân kavrayışlarının da değiştiğini fark etmemiş olmaktan duyduğu rahatsızlığı belirtiyor:

> [M]illiyetçilik hakkındaki düşüncelere önemli bir katkı olduğunu düşündüğüm, zamanla ilgili değişen kavrayışların diğer zorunlu koordinatına, yani mekânla ilgili değişen kavrayışlara kitapta yer verilmemiş olduğunun farkına varmaktan rahatsız oldum. (s. 12)

Anderson kitabına eklediği "nüfus sayımı, harita ve müze" başlıklı bir bölümle de nüfus sayımlarının kişileri nicelleştirmesi, haritaların siyasi mekânı bir logoya dönüştürmesi ve müzenin de bütün dinleri dünyevî bir soyağacında bir araya getirmesi ile ulus-devlet oluşumuna nasıl katkıda bulunduğunu ortaya koyuyor ve kitabının ilk basımında gördüğü bir eksiği bu yolla tamamlamaya çalışıyor.

Zamanı mekândan ayırıyor olması, zamanın içinin boşaltılarak homojenleştirilmesi sürecinin, mekânın da yeniden tanımlanması ve homojenleştirilmesi ile birlikte gittiğini, gitmesi gerektiğini görememesi Anderson'un temel hatalarından biriydi. Anderson kitabının ikinci baskısında bu sorunun farkına varmış olsa da, bu eksik bence tam giderilmiş değil. *Imagined Country* (Hayalî Memleket) başlıklı ulusal kimlik yaratılması sürecinde "çevresel" öğelerin ulusal ideolojiler içerisinde nasıl yer aldığına, farklı metinlerde nasıl temsil edildiğine bakıyor. Short, kitabında hiçbir göndermede bulunmasa da kitabına verdiği adla daha en başta, okuru Anderson'un çizdiği düzleme götürüyor ve tanımladığı hayalî memleketin Anderson'ın hayalî cemaatleriyle olan bağıntısını en azından ima yoluyla ortaya koyuyor. Short ilk elde ulus-devlet yaratma sürecinin, bir de memleket yaratma süreci olduğu temasını işliyor. Uluslaşma süreci sadece yeni bir dil, yepyeni bir kimlik, yeni bir kültür vb. yaratılması yoluyla homojenleşme süreci değil, aynı zamanda ulusal sınırların, yani ulusun yerleşeceği mekânın da tanımlanması, bu sınırların ulusa tanıtılması ve benimsettirilmesi sürecidir. Ulus-devlet bir yandan, kendi aralarında homojen, ama diğerlerinden de farklı olduklarına inanan insanlardan oluşan bir ulus tasavvuru, hayalî bir cemaat yaratırken, diğer yandan da bu cemaatin yerleşeceği coğrafyayı diğerlerinden ayırır, sınırlarını çizer. Hayali cemaatin bu hayalî mekânı, çeşitli araçlarla da ulusa tanıtılır ve benimsetilir; benimsettirilmenin de ötesinde, uğruna ölünecek vatan metaforuyla kutsallaştırılır.

Short kitabında esas olarak bu memleket tasavvurunun çeşitli metinlerde nasıl yer aldığına, ulusal ideolojilere nasıl eklemlendiğine bakıyor. Buna göre, her ideolojinin kısaca "mekânsal" olarak adlandırılabilecek bir boyutu vardır. Her ideoloji kente, kıra ve "vahşi doğa"ya (*wilderness*) karşı belli bir tavrı içerir. Kent, kır ve doğa bu ideoloji içinde bir bütün oluştururlar ve ancak bu bütün içinde birbirlerine referansla bir anlam taşırlar. Bunları birbirinden ayırmak, bu tanımlara birer toplumsal ve politik anlam da yüklemek demektir. İdeolojilerin özellikle ulus-devlet kurma aşamasında ve ulusal bir kimlik yaratılmasında büyük önem kazanan bu boyutuna Short kısaca ulusal çevre ideolojisi adını verir. Short'un ilgisi de esas olarak bu ulusal çevre ideolojisinin farklı metinlerde nasıl yer aldığını ortaya koymak.

Hayali Memleket kitabı üç bölümden oluşuyor. İlk bölümde, insan topluluklarının mekân ile değişen ilişkileri bağlamında çevrenin farklılaşması ve buna paralel olarak da vahşi doğaya, kır ve kente ilişkin olarak geliştirilen mitler ele alınıyor. Bunlar toplumların fiziksel çevrelerini nasıl gördüklerini ortaya koymalarından ötürü özellikle Short'un II. bölümde incelediği ideolojiler çerçevesinde büyük önem kazanıyor. İdeolojiler bu mitleri kimi kez harekete geçirerek, kimi kez de bunların çarpıtılmış bir yorumunu gündeme getirerek, bu mitlere bir amaç kazandırır; mitler zaman dışı söylenceler, toplumsal yaşamın pasif birer öğesi olmaktan çıkıp, ulusal ideolojilere eklemlenerek hayatın etkin bir öğesi haline gelir. Kitabının son bölümünde Short, çevreye ilişkin ideolojik öğelerin çeşitli metinlerde nasıl yer aldığına bakıyor. Bu bölümde kendi gündelik yaşamımızda

dahi farkına varabileceğimiz türde ilginç gözlemlerde bulunuyor.

Short bu amaçla üç tür metni incelemeye tabi tutuyor: İngiliz romanları, Amerikan western filmleri ve Avustralya peyzaj resimleri. Bunlardan özellikle, ABD'deki ulus-devlet inşa sürecine ilişkin mitleri ve ideolojileri içeren, başka kültürleri de etkileyen western Amerikan ulusal kimliğinin oluşmasında ve pekiştirilmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. Bu filmlerde ana tema, uygarlık ile doğanın savaşımı çevresinde döner. Bu savaş, bir dizi başka karşıtlıkta da ifadesini bulur: örneğin Amerikan *western*lerinde ortaya çıkan iyiler/kötüler, Doğu/vahşi Batı, gelenek/değişim, tarım/sanayi, geçmiş/gelecek, birey/topluluk çatışması, hep bu savaşın tezahürleridir (180-181). *Western* filmlerinde anlatılan, bir ulusun oluşumu, sahipsiz doğanın fethedilerek "memleket" haline getirilmesi sürecidir.

Öte yandan özellikle 19. yüzyıl sonu Avustralya peyzaj resimleri de ulus-devlet oluşum sürecine başka bir yolla tanıklık eder, tanıklığın da ötesinde katkıda bulunur. Bu resimlerde, salt ulus-devletin kurulması aşamasındaki toplumsal ilişkiler değil, aynı zamanda çevre ile toplum arasındaki ilişkiler de oldukça özgün bir şekilde ifade edilmiştir. Burada sadece insan-doğa ilişkisinin değil, insan-insan ilişkisinin de uyum üzerine kurulu olduğu teması işlenegelmiştir hep. Esas olarak kırsal bir toplum olan Avustralya'da bu uyumun vurgulanma kaygısı, koyun kırpan köylülerin betimlendiği resimlerde olduğu gibi gerçeklerin tahrif edilmesine kadar da gidebilmiştir (208-201). Bu resimlerde, daha sonradan Çin ve Sovyet resimlerinde benzerlerini gördüğümüz türde kaslı, güçlü köylüler, en mutlu yüz ifadeleriyle uyum içinde çalışırlar. Ancak Short, 1890'lara ilişkin daha tarafsız kanıtlar -örneğin fotoğraflar- yardımıyla işin hiç de öyle olmadığını, tarımsal kesimde çok katı bir sınıfsal olduğunu gösteriyor. Göçmenlerin kurduğu Avustralya ulusunun üyelerini bir arada tutan hassas, kırılgan bağlar bir örneğini peyzaj resimlerinde gördüğümüz metinler aracılığıyla güçlendirilir.

Short, bir coğrafyacı ve kitabın başından sonuna kadar bir an bile bunu unutmuyor, okurun da unutmasına izin vermiyor. Bu elbette ki bildiğimiz, klasik coğrafyadan oldukça farklı bir coğrafya. Bu, ille de bir ad bulmamız gerekiyorsa, kültürel çalışmalarla insan-mekân etkileşimini inceleyen coğrafyanın ara kesitinde yer alan "kültürel coğrafya" kapsamında ele alabileceğimiz bir çalışma. Short'un çalışmasının bu anlamda da, özellikle coğrafyacıların milliyetçilik çalışmalarına yapabilecekleri muhtemel katkılardan birini göstermesinden ötürü de büyük önem taşıdığına inanıyorum.

Kendileri birer hayalî cemaat olan uluslar, kendi ideolojilerinde tanımladıkları hayalî memleketlerde yaşarlar. Short'un kitabı da bu memleket tasavvuru yaratma sürecinin farklı metinlerde nasıl yer aldığını, ulusal ideolojilere nasıl eklemlendiğini ortaya koyan oldukça ilginç bir çalışma. Bu kitabın elbette ki Anderson'un kitabı ile birlikte ele alınmasında yarar var; her ikisi birbirini tamamlayıcı nitelikte kitaplar. Çünkü Anderson'ın hayalî cemaatleri, belli ki Short'un hayalî memleketlerinde yaşıyorlar.

OĞUZ IŞIK

"Sanayi ötesi toplum" üzerine bir ekleme

Fikret Adaman*

E.Türkcan'ın kaleme aldığı ve K.Boratav'ın yorumlarıyla birlikte *Toplum ve Bilim*'in 53. sayısında yayınlanan yazıda, hatırlanacağı üzere, sadece hizmetlerin üretildiği, bu hizmetlerin "gölge fiyatlar" aracılığıyla mübadele edildiği ve bu mübadele işleminin hizmet üreticilerinin doğrudan katılımlarıyla gerçekleştiği bir sistem kurgulanmıştı.

Dikkat çekmek istediğimiz husus, üretici ve tüketicilerin bilgisayar teknolojisiyle haberleşebildikleri ve dolayısıyla piyasa simülasyonuna dayalı böylesi bir sistemin kurgulanmasında, hizmet sektörü dışındaki malların fiyatlarının sıfır olduğu varsayımının zorunlu bir varsayım olmadığıdır. Örnek olarak, Arrow ve Hurwitcz'in [1960], Lange'nin [1938] ünlü modelini temel alarak geliştirmiş oldukları kamu mülkiyetine dayalı sistem ele alındığında, birimlerin iteratif yolla ulaştıkları (Pareto) dengesinde salt hizmetlerin değil, diğer üretim faktörlerinin ve doğal kaynakların da "gölge fiyatlarına" ulaşmak mümkün olabilmektedir. Elbet, ilginç bir gelişme, böylesi bir modeli üreticilerin ve tüketicilerin doğrudan katılımlarına cevap verebilecek bir boyuta taşımak olabilir. Albert ve Hannel'in [1990] yaptıkları girişim, bu yoldaki ilk adım olarak değerlendirilebilir: Model, kamu mülkiyeti varsayımında, tüketici ve üretici konseylerinin üretim dönemi öncesinde Türkcan'ın tasarladığı bilgisayar ağı benzeri bir mekanizma aracılığı ile (Pareto) dengesine gelinebileceğini göstermekte; ayrıca Groves ve Ledyard'ın [1977] öncülüğünü yaptığı kamu malları çerçevesindeki "bedavacılığa (free-rider)" çözüm veren sistemleri de bünyesine dahil ederek geniş bir yelpazedeki sorulara cevap verebilmektedir.

(*) Fikret Adaman, Boğaziçi Üniversitesi Ekonomi Bölümü'nde öğretim üyesidir.

Elbet, eklemeye gerek yok ki, böylesi bir analizde Neoklasik iktisadın Avusturya ve Sraffa okullarından kaynaklanan eleştirileri dikkate alınmak durumundadır. Ayrıca, Boratav'ın değindiği gibi, benimsenen "doğrudan" demokrasi modelinin taşıyacağı sorunların göz ardı edilmemesinde yarar olduğu gerçeği de çok açıktır.

KAYNAKLAR

Albert, M. ve R.Hannel (1990). *The Political Economy of Participatory Economics*, Princeton: Princeton University Press.

Arrow, K. ve L.Hurwicz (1960). "Decentralisation and Computation in Resource Allocation," Arrow, K. ve L.Hurwicz [1977] içinde.

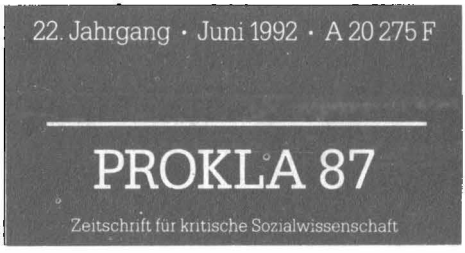
Arrow, K. ve L.Hurwicz (ed.) (1977). *Studies in Resource Allocation Process*, Cambridge: Cambridge University Press.

Groves, T. ve J.Ledyard (1977). "Optimal Allocation of Public Goods: A Solution to the 'Free-Rider' Problem," *Econometrica*.

Lange, O. (1938). "On the Economic Theory of Socialism," Lippicott [1938] içinde.

Lippicott, B. E. (ed.) (1938), *On the Economic Theory of Socialism*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.

▼ dergilerden



Prokla
87, Haziran 1992

***Nationalismus am Ende des 20. Jahrhunderts**/20. Yüzyılın Sonunda Milliyetçilik*

Niels Kadritzke, ***Die überraschende Wiederkehr des Nationalismus**/Milliyetçiliğin Şaşkınlık Verici Geri Dönüşü.*

Ludi Lodovico, ***Konstruktion und Konjunktur des Nationalen**/Milli'nin Yapımı ve Konjonktürü.*

Nicole Janigro, ***"Jugoslawismus" - Geschichte und Scheitern eines Modells** / "Yugoslavizm" - Bir Modelin Tarihi ve Başarısızlığı.*

Erhard Stöltung, ***Angst, Agression und die nationale Denkform** / Korku, Saldırı ve Milli Düşünme Tarzı.*

Ernest Gellner, ***Nationalismus und Politik in Osteuropa** / Doğu Avrupa'da Milliyetçilik ve Politika.*

Branka Magas, ***Erwiderung auf Ernest Gellner** / Ernest Gellner'e Cevap.*

Heinrich Haferkamp, ***Zu Anthonny Giddens' Theorie des Nationalstaats** / Anthonny Giddens'in Milli Devlet Teorisi Üzerine.*

Chantal Mouffe/Michel Walzer, ***Gespraech über die "Communitarians"** / "Komünateryenler" Üzerine Konuşma.*

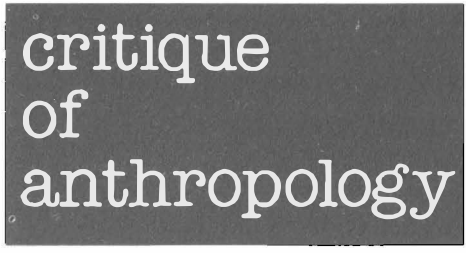
Wolf-Dieter Narr, ***Die Kunst zahnloser Kritik** / Dişsiz Eleştiri Sanatı.*

Raimund Ottow, ***"Freundschaft" in der bürgerlichen Gesellschaft** / Burjuva Toplumunda "Arkadaşlık".*

Margit Mayer, ***Aufstand in Los Angeles** / Los Angeles'de Ayaklanma.*

Critique of Anthropology
C.13, No.2, 1993

Jacqueline Urla, ***Contesting modernities: Language standardization and the production of an ancient/modern Basque culture**/Karşı koyan modernlikler. Dilin standartlaştırılması ve bir eski/modern Bask kültürünün üretilmesi.*



Gary W.McDonogh, ***Stop making sense: Language, humor and the nation-state in transtional Spain"**/Anlam yaratmayı bırakın: Dil, mizah ve geçiş İspanya'sında ulus-devlet.*

Jane H.Hill, ***Hasta las vista, baby: Anglo Spanish in the American Southwest** / Amerika'nın güney batısında Anglo İspanyolca.*

Joan E.Gross, ***The politics of unofficial language use: Walloon in Belgium, Tamazight in Morocco"** / Resmi olmayan dil kullanımının siyaseti: Belçika'da Walloon, Fas'da Tamazight.*

POLITICAL THEORY

Political Theory
C.21, No.3, Ağustos 1993

William E.Connolly, ***Beyond good and evil: The ethical sensibility of Michel Foucault***/*İyinin ve kötünün ötesinde: Michel Foucault'nun etik duyarlılığı.*

Wendy Brown, ***Language, recognition, and freedom: Wounded attachments*** */Dil, tanınma ve özgürlük: Yaralı bağlılıklar.*

Rosemary J.Coombe, ***Tactics of appropriation and the politics of recognition in late modern democracies*** */Geç modern demokrasilerde temellük etme taktikleri ve tanınma siyaseti.*

Robert Dawidoff, ***The Jeffersonian option***/*Jeffersoncı şık.*

Anne Norton, ***Ruling memory***/ *Yönetici bellek.*

Sheldon S.Wolin, ***Democracy, difference and recognition***/*Demokrasi, farklılık ve tanınma.*

Christine Sypnowich, ***Justice, community, and the antinomies of feminist theory***/*Adalet, cemaat ve feminist teorinin çatışkıları.*

Stephen K. White, ***Burke on politics, aesthetics, and the dangers of modernity*** */ Siyaset, estetik ve modernliğin tehlikeleri üzerine Burke'un düşünceleri.*

Political Studies
C. XLI (91) No.1, Mart 1993

Pippa Norris ve Ivor Crewe, ***The Reputation of Political Science Journals: Pluralist and Consensus Views***/*Siyaset Bilimi Dergilerinin İtibarı: Çoğulcu ve Uylaşımcı Görüşler.*

Mariusz Mark Dobek, Privatization as a Political Priority: the British Experience/*Siyasal Bir Öncelik Olarak Özelleştirme: İngiliz Tecrübesi.*

Kwell Goldman, ***International Opinion and World Politics: the Case of the INF Treaty***/*Uluslararası Kanaat ve Dünya Siyaseti: INF Anlaşması Örneği.*

POLITICAL STUDIES

Anthony Black, ***Classical Islam and Medieval Europe: a Comparison of Political Philosophies and Cultures***/ *Klasik İslam ve Ortaçağ Avrupası: Siyasal Felsefelerin ve Kültürlerin Bir Karşılaştırması.*

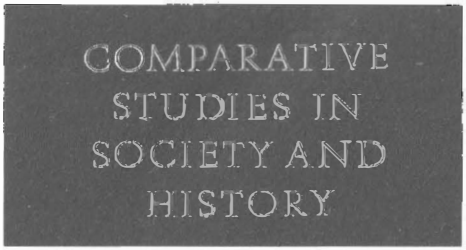
Neil Stammers, ***Human Rights and Power***/*İnsan Hakları ve İktidar.*

Diana Coole, ***Constructing and Deconstructing Liberty: a Feminist and Poststructuralist Analysis***/*Serbestiyeti İnşa Etmek ve Yapıbozumuna Uğratmak: Feminist ve Postyapısalcı Bir Analiz.*

David McCrone ve Frank Bechhofer, ***The Scotland-England Divide: Politics***

***and Locality in Britain**/İskoçya-İngiltere Ayrılığı: Britanya'da Siyaset ve Yerellik.*

Y.M.Choueiri, ***Theoretical Paradigms of Islamic Movements**/İslamcı Hareketlerin Teorik Paradigmaları.*



Comparative Studies in Society and History

C.35, No.1, Ocak 1993

Selim Deringil, ***The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808 to 1908**/Geç Osmanlı İmparatorluğu'nda, 1808'den 1908'e Geleneğin Kamusal İmge Olarak İcadı.*

Corinne A.Kratz ***"We've Always Done It Like This... Expect for a Few Details": Tradition and Innovation in Okiek Ceremonies**/"Biz Daima Böyle Yaptık... Birkaç Ayrıntı Hariç: Okiek Törenlerinde "Gelenek" ve "Yenilik".*

Michael G.Peletz, ***Sacred Texts and Dangerous Words: The Politics of Law and Cultural Rationalization in Malaysia**/Kutsal Metinler ve Tehlikeli Sözcükler: Malezya'da Hukuk Siyaseti ve Kültürel Rasyonelleşme.*

Liliana R.Golding ve Brenda Rosenbaum, ***Culture and History: Subregional Variation Among the Maya**/Kültür ve Tarih: Mayalar Arasında Altbölgesel Değişme.*

Peter Vandergeest, ***"Constructing Thailand: Regulation, Everyday Resistance and Citizenship"** / Tayland'ı İnşa Etmek: Düzenleme, Gündelik Direniş ve Yurttaşlık.*

Comparative Politics

C.25, No.4, Temmuz 1993

Daniel Kelliher, ***Keeping Democracy Safe from the Masses: Intellectuals and Elitism in the Chinese Protest Movement**/Demokrasiyi Kitleler Karşısında Güvenlik Kılmak: Çin Protesto Hareketinde Entellektüeller ve Seçkincilik.*

Uri Ben-Eliezer, ***The Meaning of Political Participation in a Nonliberal Democracy: The Israeli Experience**/ Liberal Olmayan Bir Demokraside Siyasal Katılımın Anlamı: İsrail Deneyimi.*

Hans-Georg Betz, ***The New Politics of Resentment: Radical Right-Wing Populist Parties in Western Europe**/Yeni Hınç Siyaseti: Batı Avrupa'daki Radikal Sağ-Kanat Popülist Partiler.*

Luigi Manzetti, ***The Political Economy of Privatization through Divestiture in Lesser Developed Economies**/Daha Az Gelişmiş Ekonomilerde Yoksun Ederek Yapılan Özelleştirmenin Siyasal Ekonomisi.*

David R.Mares, ***State Leadership in Economic Policy: A Collective Action Framework with a Colombian Case***/*Ekonomi Siyasasında Devletin Önderliği: Kolombiya Örnekolayının Kullanıldığı Bir Kollektif Eylem Çerçevesi.*

Düzeltme

Toplum ve Bilim'in 56-61. (Bahar 1993) sayısında yayımlanan, Alain Lipietz'in "Uluslararası işbölümünde yeni eğilimler" başlıklı makalesinin Kaynakça'sı unutulmuştur. Özür dileyerek, Kaynakça'yı yayımlıyoruz.

KAYNAKÇA

Aglietta, M. 1976, *Régulation et crises du capitalisme*. Paris: Calmann-Lévy

Benabou, R. 1982. La Corée du Sud ou l'industrialisation planifiée. *Economic Prospective Internationale* 10 (August).

Boyer, R. 1979. La crise actuelle: une mise en perspective historique. *Critiques de l'Economic Politique* 7-8 (April).

Boyer, R. 1982. Origine, originalité et enjeux de la crise actuelle en France: une comparasion avec les années trente. *La crise economique et sa gestion*. Montreal: Boréal-Express.

Boyer, R. and M. Mistral, 1978. *Accumulation, inflation et crise*. Paris: Presses Universitaires de France.

Braudel, F. 1980. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*. Paris: A. Colin.

CEPREMAP. 1980. *Redéploiment industriel et espace économique*. Report to DATAR by J. Lafont, D. Leborgne, and A. Lipietz. *Travaux et recterches de Prospective* 85.

Coriat, B. 1979. *L'atelier et le chronomètre*. Paris: Bourgois.

Eco, U. 1980. *Le nom de la rose*. Paris: Bernard Grasset.

Frank, & G. 1979. *The development of underdevelopment*. NewYork: Monthly Review Press.

Frank, A.G. 1962. Asia's exclusive models. *Far Eastern Econ. Rev.* (Hong Kong), June.

Kosik, K. 1970. *La dialectique du concret*. Paris: Maspéro.

Lenin, V. L. 1899. *Le developpement du capitalisme en Russie*. Paris: Editions Sociales.

Lipietz, A. 1977. *Le capital et san espace*. Paris: Maspéro.

Lipietz, A. 1979. *Crise er inflaction: pourquoi*. Paris: Maspéro.

Lipietz, A. 1983. *Le Monde enchanté. De la valeur à l'envol inflationniste*. Paris: La Découverte Maspéro.

Marx. K. 1867. *Le capital.* Paris: Editions Sociales.

Massiah, G. 1982. Les enjeux de la politique française de coopération. Paper presented to the colloqium Politique de la Gouche (Paris, November 20-1), mineograph.

Michalet, C.A. 1980. *Banques multinationales, firmes multinationales, et économie mondiale.* CEREM, University of Paris X (mimeographis.)

Mistral, J. 1982. La diffusion internationale inégale de l'accumulation intensive et les crises. J. L. Renfiers (ed.), *Economie er finance internationale.* Paris: Dunod.

Palloix, C. 1973. *Les fintes multinationales et le procés d'industrialisation.* Paris: Maspéro.

Palloix, C. 1979. L'economie de crédit international. *La France et le Tiers Monde.* Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

Rostew, W. 1963. *Les étapes de la croissance économique.* Paris: Seuil.

Salama, P. and P. Tissier. 1982. *L'industrialisation dans de sous-développement.* Paris: Maspéro.

Wallerstein, I. 1974. *The modern world system.* NewYork: Academic Press.

Warren, B. 1980. *Imperialism, pioneer of capitalism.* London: New Left Books.

Toplum ve Bilim

45

Macit Gökberk'le Söyleşi Pamuk *Berkes ve İktisat Tarihi* Aksoy *16. Yüzyıl İngiliz Tiyatrosu* Ortaylı *"Doğum Kontrolu"nun Hikâyesi* Cangızbay *Gurviç Sosyolojisi* Sayar *Küçükömer Hocamız* Kıran *Bir "İlân"ın Anlamlandırılması* Çakman *Reaganomics ve Mirası* Çakır *Osmanlı Türk Kadınları Esirgeme Derneği* Arat *"Kadınlar İçin" Siyasetin Önemi*

46/47

Adanır *Güneydoğu Avrupa'da Gelenek ve Kırsal Değişim* Toprak *Tanzimat ve Çağdaş Türkiye* Yeldan *1979-83 Türk Yapısal Uyum Programı* Menard *Örgütler Neden Var?* Ayata *Gecekondu ve Apartman* Hekimoğlu *Modernleşme ve İstikrarsızlık* Üstel *İnsan Hakları Tartışmalarında Standartlaşma-Rölativizm İkilemi* Richert *Çoğunluğun Sorunu Azınlıklar* Gürsel *Gökalp'in Milliyetçiliğinde Epik Söylem* Çitsikis *Bilimsel Düşünce ve Rönesans Ruhu* Millas *Kitsikis'in Yanıtına Not*

48/49

Unat *Sosyal Bilimlerde Yeni Gelişmeler: Modernizm-Postmodernizm* Kağıtçıbaşı *Psikoloji, Kültür ve Sosyal Değişme* Özdalga *Türkiye'de Sosyolog Olmak* Doğruel *İstikrar Politikaları Altında Sanayileşme Hedefleri* Doğruel *Tarımda Teknolojik Değişme ve Başlangıç Koşulları* Buğra *İş Yaşamındaki Belirsizliğin Siyasal Kaynakları* Berktay *Batı ve Türk Ortaçağ Tarihçiliği* Aktüre *19. Yüzyılda Menteşe Sancağı* Sirman *Köy Ünitesinin Tanımlanması* Akşit *Güneydoğu Anadolu Sulama Kalkınma Projeleri* Köksal & Kara *1980 Sonrasında Yerel Siyaset* Varol *Yerel İktidar Yapısında Değişim Eğilimleri* Seymen *Küçük Ölçekli Üretimin Yapısı* Ayata *Buldan Dokuma Sanayii* Şenyapılı *Planlama Açısından Gecekondu*

50

Divitçioğlu *Karlıklar'dan Karahanlılara* Tekeli *Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Nüfusun Yer Değiştirmesi ve İskân Sorunu* Fişek *Cinsiyet Konumu ve Psikoloji* Alkan *Tanzimat'tan Sonra Kadının Hukuksal Statüsü ve Devletin Evlilik Sürecine Müdahalesi Üzerine* Ayata *Kasabada Politika ve Politikacı* Mazıcı *Bulgaristan'da Türk Kitle İletişim Araçlarının Gelişmesi ve Bozulması* Tarhanlı *İnsan Hakları: Standartlaşma-Rölativizm Tartışması Üzerine* Aydın *Edward Said'in Oryantalizmi Üzerine* Kurdakul *Boğdurularak Öldürüldüğü 104. Yılı Nedeniyle Osmanlı Basınında Mithat Paşa*

51/52

Sonat *Sınır Sorunu ve Büyüme* Eser *Bir "Anayasal Reform" Önerisi* Eren *Piyasa Sosyalizmi* Çeçen *Sosyal Demokrat İktisat Politikaları* Güneş & Ayata *Gecekondularda Kimlik Sorunu* Peker *Türkiye'de Nüfus Politikası (1980-88)* Akşit *Çocuk Ölümlerinde Anne Eğitiminin Rolü* Millas *Türk Edebiyatında Yunan İmajı* Gülalp *Ulusal Kimliğe Karşı Dinci Kimlik* Tekeli & İlkin *Mustafa Celâleddin Bey'in Mükâleme Adlı Risalesi* Şeni *Türk Efsanelerinde İstanbul* Aksoy *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış'ın Çeşitli Yönleri*

53

Arat *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi* Kandiyoti *Kadın, İslâm ve Devlet* Özbay *Türkiye'de Kadın ve Çocuk Emeği* Kabasakal *Kadınlar, Örgütler ve Güç Dağılımı* Göle *Batı Modernizmi ve Post-Feminizm* Parla *Romanın Çıkışında Kadın* Smith & Smith *İstanbul'da Teori X ve Y* Türkcan *Sanayi Ötesi Toplumda Para, Emek ve Devlet* Boratav *Sanayi Ötesi Toplumda Değer Yasası* Arın *Bir Yeni Anayasa Tasarımı Üzerine* Çakır *Osmanlı Kadın Dernekleri*

54/55

Divitçioğlu *Nasıl Bir Tarih* Berktay *Dört Tarihçinin Sosyal Portresi* Deringil *Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Geleneğin' İcadı* Esenbel *Japon Islahat Düşüncesi* Toprak *Sosyal Tarihin Alanı* Berktay *Simon Schama* Yenal & Yenal *Alman Tarihinin Özgünlükleri* Öncü *"İnsan, Aile, Kültür" Üzerine*

56/61

Taymaz *Kriz ve Teknoloji* Yentürk *Post-fordist Gelişmeler ve Dünya İktisadî İşbölümünün Geleceği* Lipietz *Uluslararası İşbölümünde Yeni Eğilimler* Harvey *Esneklik: Tehdit mi Fırsat mı?* Yenal & Yenal *2000 Yılına Doğru Dünyada Gıda ve Tarım* Hirst & Zeitlin *Esnek Uzmanlaşma ve İngiliz İmalat Sektörü* Güvenç *İstanbul Tekstil Sanayiinde Üretim Faktörleri* Uğur *İletişim, İşletmecilik ve Örgüt Sosyolojisinin İlk Randevusu* Alada *Adam Smith'de Yanılma Faktörü*

Birikim Yayınları